La función de las ideologías

Max Horkheimer

cuadernos taurus 72

cuadernos taurus

Director:

P. Jesús Aguirr

72

Max Horkheimer/ LA FUNCION DE LAS IDEOLOGÍAS

Versión original:
Sociologica, II,

Claudio Coello, 69, B.-MADRID (1)

Registro: 2038-66. Dep. legal: M. 3931.-1966

PRINTED IN SPAIN

LA FUNCION
DE LAS
IDEOLOGIAS

MAX HORKHEIMER

Traducción de

VICTOR SANCHEZ DE ZAVALA

INDICE

IDEOLOGIA Y ACCION[1]

Rara vez se piensa hoy, con el nombre de «ideología», en un concepto pregnante. Esta palabra, como otras muchas expresiones —así «evolución», «forma de vida» e «inconsciente»—, ha entrado en el habla cotidiana procedente de la literatura filosófica y científica. Podría decirse que su perfil teorético se ha perdido, ya que tras su idea general oscila solamente un vago recuerdo de la imagen teórica con la que había cobrado sentido este concepto, hoy huero; bajo la rúbrica de ideología no se entiende muy frecuentemente sino cualquier tipo de totalidad de pensamiento: una teoría, una representación en particular o lo intelectual en general. Apenas existe ningún grupo o partido que no se haya servido de esta palabra: ha formado parte incluso del idioma del nacionalsocialismo. Y de su historia no queda más que un rastro, por cuanto con ella no se suele pensar en algo independiente, algo que exista en sí mismo, sino en lo intelectual tomado en su dependencia de lo extraintelectual, de lo material. Mas, pese a que la palabra ideología se emplea actualmente en un sentido difuminado y universal, sigue conteniendo un elemento que se mantiene opuesto a las pretensiones del intelecto o espíritu de que, de acuerdo con su modo de ser o su contenido, se le considere incondicionado.

Así, pues, el concepto de ideología contradice, incluso en su forma achatada, la perspectiva idealista: como ideología, el espíritu no es absoluto. Si preguntamos por los orígenes filosóficos, este concepto ha ejercido un efecto inmediato y enérgico dos veces en la historia. Una, cuando, al final del siglo XVIII la Ilustración, que se dirigía contra el sistema de gobierno del absolutismo francés, perdió su función política: entonces se hizo patente que el alma del pensamiento epistemológico y especulativo -como el que se encuentra en Voltaire, Diderot y los enciclopedistas- estribaba en el interés por establecer racio-

[1] De un debate sobre «ideología y asignación de valor»

nalmente el mundo y en la resistencia frente a una presión social que había llegado a carecer de sentido. Al perder, con la Revolución francesa, su significado estratégico el antiguo edificio político del absolutismo —en especial la alianza de clero y aristocracia—, la Ilustración, por así decirlo, rindió el espíritu, y lo que restó fue el positivismo. El sensualismo de la Ilustración, es decir, la doctrina —recibida de Inglaterra—, según la cual las percepciones sensibles constituyen la fuente, títulos jurídicos y único objeto legítimo de todo conocimiento, se fue secando y arrugando hasta convertirse en Francia en credo de las escuelas filosóficas. Entre éstas se encontraba *L'Association des Idéologies* que a comienzos del siglo XIX tenía sus sesiones en Auteuil, y que se ocupaba principalmente de investigar la sucesión, enlaces, atracciones y repulsiones de las percepciones, o sea, dicho brevemente, de sus múltiples relaciones condicionadoras. También investigaban la dependencia de las ideas entre sí y con respecto a los procesos fisiológicos del cuerpo humano: la vida intelectual debería explicarse como una mecánica de las representaciones, con lo cual la filosofía llegaría a ascender al rango de ciencia exacta. La filosofía tendría que investigar experimentalmente los elementos de la conciencia, de igual modo que hace la física con la mecánica de las partículas materiales; habría de convertirse en una disciplina especial que procuraría aprehender el espíritu siguiendo el patrón de las ciencias naturales: en una ciencia natural del espíritu. Se trataba siempre de un intento de secularización o mundanización de la filosofía, de un ataque contra los estilos intelectuales acostumbrados, como quien dice ausentes de la actualidad histórica. Mientras que en la Alemania decimonónica este materialismo fisiológico se hundió finalmente hasta convertirse en la rezagada filosofía popular de los llamados monistas, los miembros de la escuela originaria —entre los que se encontraba en su juventud el gran escritor italiano Manzoni— ejercieron de momento una influencia no pequeña sobre el pensamiento adelantado. Y a partir de entonces la palabra ideología, en el sentido del espíritu o intelecto tomado en su dependencia de procesos materiales groseros —uno de los fundadores de la escuela, Destutt de Tracy, caracterizaba la doctrina de la ideolog-

ía como una parte de la zoología—, desempeñó un papel en la terminología científica y política.

Aun cuando esta palabra había cobrado ya un elemento específico de su significación en el complejo teórico que acabamos de pintar, actualmente se piensa casi de un modo exclusivo, siempre que se retrotrae uno a los orígenes, en doctrinas sociales, ante todo en el materialismo económico. Los creadores de éste, Marx y Engels, habían adoptado la palabra ideología ya en sus escritos juveniles; sin embargo, en su caso no se consideraba la conciencia meramente dependiente de los procesos corporales en los hombres singulares, sino de la estructura subyacente de la sociedad. En las escuelas ideológicas antiguas, la vida representativa no varía solamente de acuerdo con la constitución corporal de los distintos tipos animales, sino también según los diferentes influjos experimentados en la vida de uno y el mismo individuo humano. En el materialismo económico, las formas dominantes de la conciencia varían al asumir otra forma la vida en común de los hombres en la sociedad, en virtud de su careo con el mundo circundante, y en lugar de los procesos vitales del cuerpo, en que los materialistas franceses veían el momento de explicación decisivo, aparecen ahora los procesos vitales de la sociedad. Como corresponde a ello, bajo el nombre de ideología no se comprende meramente el pensamiento individual, sino la esfera toda de la cultura: política, derecho, Estado, arte y religión; lo que se considera condicionado no es el pensar de la persona singular, sino el de la especie en las condiciones que prevalecen. La jerarquía social, que se configuraría en cada caso de un modo diferente, según la clase de medios técnicos de trabajo de que sepan servirse los hombres en la época correspondiente, determinaría a fin de cuentas sus ideas de Dios y del mundo, del bien y del mal, de lo bello y lo feo. En los ingleses Francis Bacon y Thomas Hobbes y en el italiano Giambattista Vico encontramos, como en el francés Helvecio, ciertos elementos de esta doctrina; pero la idea de que la totalidad cultural de cada época de la humanidad está condicionada por sus relaciones de trabajo características se convierte en el núcleo de una filosofía de la historia sólo en conexión con los movimientos sociales del siglo XIX

La sociología moderna ha utilizado el concepto de ideología para inaugurar una rama de investigación propia: la sociología del saber. De modo acorde con sus esfuerzos por volverse desde la teoría general hacia los hechos singulares, no deducirá tanto las concepciones vigentes jurídicas, religiosas y filosóficas de las formas de trabajo del momento y de la totalidad social correspondiente, cuanto se contentará, más bien, con pintar la disposición espiritual y el mundo de ideas de los miembros de un estrato social determinado y con coordinarlos a su puesto social, considerando que la dependencia es muy complicada. Ya en la consideración económica de la historia, lo que determinaba inmediatamente las concepciones de los pertenecientes a una capa social no era, en lo esencial, los intereses materiales, sino el papel de dicha capa en el proceso vital social: su conjunto de representaciones no era sino el modo en que ha de aparecer el mundo ante los grupos decisivos de la sociedad, en virtud de sus relaciones mutuas en el trabajo. Y la historia de las ideas se apreció como función de la historia de las condiciones económicas de la humanidad, así como de las luchas que procedían de ella. La sociología del saber se propuso como tarea coordinar los tipos de representaciones vigentes en cada caso con las capas características de una sociedad determinada, mas sin orientarse por ello hacia una teoría histórico-filosófica fundamental, como, por ejemplo, el materialismo económico. Toda imagen del mundo -enseñaba- está condicionada por la perspectiva desde un punto de vista social que la caracteriza, y todo factor implicado en tales relaciones de condicionamiento -trátese de determinantes intelectual-espirituales, psicológicos o materiales- posee un peso distinto dentro de cada uno de los grupos pertinentes. Piénsese en el conocido ejemplo del paisaje, que se constituye de una manera enteramente distinta en cada caso, según el modo de existencia del que lo mira: no solamente es distinto el fenómeno, sino la esencia, para el campesino que cultiva la tierra, para el burgués de la ciudad que busca descanso, para el cazador que acecha la pieza, para el pintor que esboza un cuadro, para el aviador que ha de hacer un aterrizaje forzoso, para el estratega que evalúa el terreno. Pero en la sociología del saber no se trata simplemente de algo singular, como es el paisaje, ni de grupos profesionales, sino de la

manera de experimentar el mundo en su conjunto y de los estratos decisivos de la sociedad; no basta con coordinar sociológicamente el mundo como imagen intelectual, sino que asimismo hay que hacerlo con las interpretaciones filosóficas y los fines y tendencias morales.

Viendo una tabla de los tipos formales de pensamiento preparada el año veintitantos[2] por el filósofo Max Scheler -uno de los fundadores de la sociología del saber-, salta a la vista con qué generalidad se había pensado la dependencia dicha. Scheler coordinaba tales tipos o bien a la clase superior o a la inferior, pero sin entrar en diferenciaciones históricas: las clases sociales aparecían a la vez como modos de ser naturales, incluso eternos. Según Scheler, la óptica del devenir se encuentra en la clase inferior; la del ser, en la superior; la consideración mecánica del mundo, en aquélla; la teleológica, en ésta; el realismo -esto es, la experiencia del mundo como resistencia-, en la primera; el idealismo -o sea el mundo como reino de las ideas-, en la última. A la clase inferior se atribuye el materialismo; a la superior, el espiritualismo; la inducción y el empirismo, a aquélla; el saber a priori y el racionalismo, a ésta. La visión optimista del futuro y el juicio pesimista sobre el pasado serían modos de pensar de la clase inferior, mientras que, por el contrario, la superior se inclinaría hacia el aspecto pesimista del futuro, y la ojeada retrospectiva romántica, optimista, hacia la imagen de «aquellos buenos tiempos». Scheler insiste en que todas estas maneras de ver las cosas no tendrían nada que ver con teorías que los pertenecientes a estas clases construyeran, por ejemplo, con propósito de encubrir o favorecer sus intereses, sino que se trataría de modos de pensamiento vivos y de tipos de concepciones: serían tendencias inconscientes, condicionadas por la clase, a captar el mundo predominante—mente de una u otra forma; pero tampoco nos las habríamos con prejuicios de clase, sino con algo más profundo que los prejuicios, a saber: con inclinaciones inevitables, que hundirían sus raíces sólo y exclusivamente en la clase, independientemente de la individualidad, de la profesión y de la masa de conocimiento de los

[2] . Soziologische Exkurse Frankfurter Beitráge zur Soziolopie, [colección a la que pertenece el original alemán del presente libro], vol. 4, Frankfurt, 1956, p. 173.

hombres, así como de su raza y de su nacionalidad. Y quería construir la investigación sistemática de estas relaciones de dependencia en forma de una acabada teoría sociológica de los ídolos.

De todos los múltiples problemas que proceden de asumir que lo intelectual-espiritual está condicionado de un modo tan profundo aludiremos sólo al del relativismo filosófico. El mismo Scheler trató desesperadamente de fundamentar en forma filosófica la objetividad y obligatoriedad de los valores, en especial el de la verdad, mientras que otros sociólogos del saber se inclinaron a igualar tácitamente el carácter condicionado y pasajero de las formas culturales con una falta de obligatoriedad y, de este modo, a estampillar como ideología toda finalidad y toda creencia. Pero ambas concepciones están emparentadas: continenen el supuesto de que debería asegurarse el sentido de la vida humana mediante formas conceptuales firmes, los llamados «valores» —o más bien, los bienes culturales—. Cuando se hace patente que éstos no están sustraídos al proceso histórico, cuando se descubre —apoyándose en el progreso de la ciencia— su dependencia general fisiológica y psicológica, o bien surge el intento convulsivo de anclarlos filosóficamente, intento como el emprendido por la escuela de Husserl -y con ella por Scheler- el pesimismo cultural, la proclamación de lo contingente de todas las finalidades, como la que conocemos a partir del positivismo de Max Weber: la doctrina absoluta del valor es solamente la otra cara de la visión relativista, que se esfuerza por convertir el condicionamiento ideológico del espíritu en principio filosófico decisivo. Ambas doctrinas se exigen mutuamente, y ambas son un fenómeno característico de nuestro período. El concepto total de ideología arrastra a la conversión de la dependencia de todo lo espiritual en experiencia teórica decisiva. Sin duda, al «intelectual libre», como dice la expresión,[3] se le concede gran independencia; pero, en último término, ésta no estriba en otra cosa sino en anunciar y aceptar la dependencia.

---

[3] Que en alemán es freischwebend Intellectuell, literalmente, «intelectual suspendido (en el aire), que se ciernen. (N. del T.)

La sociología de Vilfredo Pareto representa un giro especial de la doctrina de la ideología, ya que contiene elementos de la escuela antigua y de la nueva. Podría decirse que en su país ha existido, desde Maquiavelo, una tradición científica propia en esta dirección. Según ella, las creencias humanas constituyen un medio del juego político de fuerzas: no se trata tanto de su verdad cuanto de su eficacia social; los gobernantes tendrían que descubrir exactamente, en sus condiciones, las opiniones de las masas, y, de este modo, saber contornearlas. Según Pareto, la acción humana brota de lo que él llama residuos y derivaciones: a ellos pertenecen, por ejemplo, la tendencia a combinar, mediante la cual pueden explicarse parcialmente el gusto por comparar y experimentar y muchos progresos científicos, así como la inclinación a hacer que se perpetúe cuanto se ha configurado una vez; de este modo se da cuenta de la duración, frecuentemente irracional, de ideas supersticiosas, costumbres, etc.

Hay residuos que nos impulsan a ser como los otros---o sea los que nos llevan a rechazar lo desusado y extraño-, más aún residuos que nos impelen hacia la sociedad. Todas estas inclinaciones innatas actúan por lo pronto irracionalmente: no se cuidan de si son apropiadas para el provecho del individuo o de si, digamos, su finalidad concuerda con la de la sociedad. Mas, frente a ello, los hombres encuentran siempre vías para hacer plausibles a los demás y a ellos mismos estos motivos íntimos de sus acciones: mediante razones lógicas, apelación a autoridades o a principios generalmente reconocidos o incluso recurriendo a palabras solemnes que suenen muy bien; estos caminos son las derivaciones, que, por tanto, se encuentran bastante cerca del concepto psicoanalítico de la racionalización; esto es, de la fundamentación socialmente aceptable de nuestros móviles fundamentales irracionales. La ocupación del sociólogo consiste en mirar tras las derivaciones respectivas al explicar la acción, en coordinar todo hacer y todo dejar de hacer a las diferentes clases de residuos. Y puesto que bajo las derivaciones se encuentran las ideas de libertad y solidaridad, de verdad, de amor y religión, esta sociología toma un paso del cual el fascismo italiano, que la había caracterizado primeramente como el ultrarrelativismo, supo muy bien servirse; si bien podría haber pro-

clamado igualmente, con el mismo cinismo, los valores eternos -como también hizo cuando le convino-, pues en el mismo concepto del valor se encierra la relatividad, según enseña su origen a partir de la teoría económica. Los valores son ser para otro, no ser en sí, como sostenían sus defensores filosóficos. La filosofía de los valores nació de la necesidad de huir del sombrío desconsuelo creado por la identificación del pensar con el mero encontrar, ordenar y coordinar hechos. Pero ha resultado manifiesto hace largo tiempo que los fundamentos a priori de la antigua filosofía -y, en primer lugar, la jerarquía de valores de los fenomenólogos- constituyen una materia legítima incluso para las relativizaciones de las que deberían sacarnos, y que a partir de la ética material de los valores se cae necesariamente en el relativismo, y a la inversa.

La cuestión acerca de cómo es posible escapar a la pésima contradicción o, mejor, a la pésima identidad de estas dos filosofías del punto de vista no puede resolverse suficientemente erigiendo otro sistema. Si el aportar y el modificar en la vida privada o en 1a social-y a esto se llama actuar responsablemente--requieren justificarse mediante esencias supuestamente inmutables o si, por el otro lado, se considera que el condicionamiento histórico de una finalidad constituye una objeción filosófica contra su obligatoriedad y su necesidad interna, entonces la fuerza y la fe se han desvanecido ya de la acción. La relación entre teoría y práctica es muy otra de como se la pinta, tanto de acuerdo con el relativismo como con la doctrina de los valores absolutos: la praxis exige permanentemente orientarse por una teoría avanzada, y la teoría pertinente reside en el análisis más penetrante y crítico posible de la realidad histórica, no en algo así como un esquema de valores abstractos del que uno se asegure que está fundamentado concreta y ontológicamente. La representación y el análisis crítico de la realidad -que animan en cada caso la praxis- están determinados a su vez, antes bien, por impulsos y afanes prácticos. Del mismo modo que el desarrollo y estructura de la ciencia natural han de explicarse a partir de las necesidades sociales de dominio de la naturaleza, en la formación de las llamadas ciencias del espíritu y sociales se exteriorizan las necesidades y los intereses de los individuos y los grupos. No existen ni un

mundo de representaciones libre de tendencias prácticas, ni siquiera una percepción aislada, libre de praxis y de teoría: la metafísica de los hechos no aventaja en nada a la del espíritu absoluto. Pero la circunstancia de que en la estructura del mundo, en la imagen del hombre y la sociedad, de cuya verdad tengo que percatarme, se haga valer una voluntad histórica no significa que dicha imagen pierda valor alguno. Podemos tomar nuestros impulsos prácticos como factores que relativicen nuestra acción o hacerlos colgar -como normas objetivas- de un cielo de las ideas: siempre estará presente, de modo inmediato, un momento arbitrario y subjetivo -hasta en el ocuparse filosófico de la relativización y la idealización-.

Lo único que cabe hacer es impulsar hacia adelante el conocimiento todo lo más íntegra e independientemente que sea posible, tanto por el costado llamado objetivo como por el subjetivo, y, luego, actuar con toda seriedad sobre la base de tal conocimiento. Pero «sobre la base de tal conocimiento» no quiere decir que éste prescriba univocamente la acción: la teoría no es ninguna receta y el actuar contiene un momento que no cabe exactamente en la forma contemplativa de la teoría. Mas, con todo, puede haber cierto tipo de necesidad entre teoría y praxis, entre pensamiento y acción. Ya en la vida cotidiana se encuentran situaciones tales que para percibirlas nos vemos llevados forzosamente -sin retroceder hasta normas y prescripciones abstractas-, hacia una acción. Cuanto más profundamente penetre la teoría en la realidad, tanto más penetrante será su lenguaje, incluso en lo que respecta a las conexiones generales. Si al observar la situación histórica sale a luz, por ejemplo, que el conjunto de la humanidad está al borde de quedar apresado por sistemas totalitarios, menospreciadores del hombre, les será posible a los hombres vivos que consumen este conocimiento no hacerse enteramente sordos al impulso de resistencia; la situación misma que se ha reconocido de este modo habla cierto lenguaje: el que surge de la aversión y el terror. Es indiscutible que el que la resistencia de los individuos singulares frente a la opresión se derive de ciertas ideas -o se refuerce gracias a ellas-, especialmente en el caso de ideas que estén ligadas tradicionalmente al progreso de la humanidad y sus instituciones, tiene enorme importancia práctica. Pe-

ro cuando la aversión no se siente ya de un modo originario, cuando se consuma el percatarse de la situación meramente bajo la pretendida forma de ideas y no de un modo vivo, en conexión con los intereses más propios, la apelación a éstos es impotente. Sólo se deseará y querrá verdaderamente el bien, lo verdadero y lo bello, todo cuanto se ha alzado en la historia al puesto de pensamiento guía político y cultural, si se tiene una experiencia igualmente originaria de todo lo negativo que en la situación del caso invita a sobreponerse a ello mismo; de otro modo, las ideas degeneran, de hecho, en ideología. En el concepto de libertad del individuo se custodia esta cara negativa aún más que en otros, y por ello es tan actual en la situación presente.

Entre los grandes filósofos, Spinoza ha sido quien más ha hablado de que la acción surge en cierto modo inmediatamente del conocimiento de lo objetivo. Y su construcción del mundo lleva por nombre el de ética, o sea el de doctrina acerca del actuar rectamente, mientras que, pese a ello, se ocupa antes que nada del ser objetivo. Cuanto más claramente conocemos el mundo más claramente dice éste *-verum index sui et falsi-* que no necesita ninguna piedra de toque fuera de sí mismo. He aquí algo que no es una mera proposición de la teoría del conocimiento: en verdad, incluye en sí también a la acción.

Y lo que ocurre con Spinoza es también aplicable a Aristóteles, Santo Tomás y Hegel: ninguno de ellos abrigaba, en el fondo, duda alguna de que la acción recta proceda de representarse correctamente la realidad, de la inteligencia de lo que es. La ética y la metafísica, que, desde luego, se encuentran conceptualmente separadas en el pensamiento europeo a partir de Platón, permanecen bajo el signo de la doctrina socrática de la identidad de virtud y saber hasta la fragmentación en el siglo XIX. Hasta el pensamiento filosófico se entiende a sí propio como mediador de su antagonismo. Incluso al final de la metafísica, cuando se había evaporado la creencia en el sistema de la verdad objetiva, Nietzsche vuelve a colocar la unidad en el dominio del sujeto; como podría decirse con toda seriedad, en el de la voluntad que se entiende a sí misma como fuente de la historia: en él, la experiencia del poderío del hombre proviene del conocimiento de la fragi-

lidad de los sistemas, del carácter ideológico de la moral tradicional. El hombre puede liberarse de la reducción a servidumbre en cuanto que se reconozca causante de todas las quimeras y sepa que incluso las finalidades brotan de su voluntad: el sujeto es la fuente de la verdad objetiva. Para Nietzsche, la responsabilidad de los hombres que se liberan de tal modo de toda responsabilidad se agranda hasta lo desmesurado. La mala inteligencia que rodea frecuentemente su doctrina se apoya en la creencia de que la arbitrariedad conforme a la cual han de surgir —según él— las nuevas tablas de valores sería la arbitrariedad psicológica, tal y como la entienden nuestros positivistas: el carácter fortuito y facultativo de la elección entre los ideales políticos y otros ideales.

En Nietzsche, sin embargo, la colocación de los valores surge con necesidad del conocimiento de la putrefacción de las condiciones vigentes, y la equivocación -en la que él mismo ha recaído- se basa en el contenido de lo que proclama: como la humanidad ha servido de pretexto a la inhumanidad, sería preciso sostener ésta. En lugar de insistir en su realización, ha querido reemplazar -mediante una sublevada declaración- las ideas convertidas en ideología por su mero polo opuesto; y la realidad no ha vacilado mucho tiempo en volver en espantosa praxis «esta» ideología -o sea la de la inhumanidad-. Mas quien es capaz de oír el tono de la sublevación nietzscheana se da cuenta de que la tendencia más íntima de su filosofía, no menos que la de sus predecesores, tiene poco que ver con estos antivalores, y que, en realidad, surge de la representación más clarividente posible de la situación histórica, a saber: a título de necesidad de mejorar ésta -en el sentido que surge de la representación crítica.

De hecho, el espíritu está entretejido en la historia: se halla unido inextricablemente a las voluntades, los intereses y las tendencias de los hombres, a su situación real. Pero la diferencia entre lo sujeto a condiciones que se pavonea de estar exento de ellas, por un lado, y el conocimiento hacia el que nos dirigimos en cada caso con todas nuestras fuerzas, por otro, no se agota en modo alguno con ello: es la diferencia entre verdad y falsedad. Debería reservarse el nombre de ideo-

logía -frente al de verdad- para el saber que no tiene conciencia de su dependencia —y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica—, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia. La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica o ver simplemente abierto el camino hacia la casualidad y el nihilismo.

SOCIOLOGIA Y FILOSOFIA

Lo que en las discusiones sobre sociología se llama teoría de la sociedad tiene su prehistoria en los proyectos políticos de los griegos y se basa inmediatamente en las reacciones ante la Revolución francesa: a través de ésta recibió una nueva figura practicable la doctrina de la relación entre cada uno de los hombres y lo Absoluto. *Liberté, égalité, fraternité, se*ñala el programa de la realización burguesa de la religión y la filosofía; y después de Kant ello significa que todo ser dotado de razón tiene posibilidad y deber de desarrollarse libremente con la limitación única en consideración al derecho -idéntico- de los demás. Con lo cual se impugna y se acredita, a la vez, el resultado de la Reforma. Pues ésta había despejado la tierra ante la aspiración al éxito como campo de la capacidad profesional al trasladar la lucha por la bienaventuranza exclusivamente a la fe separada del saber; y, sin embargo, merced a la doctrina actualizada una y otra vez de la elección de la gracia, había negado la predestinación eterna de cada uno de nosotros al cielo, y mediante el símbolo del valle de lágrimas con que había marcado a fuego lo natural, negaba también la confianza en el futuro de la Humanidad sobre la Tierra. La Revolución dio a la actividad burguesa un sentido inmanente: crear entre los hombres unas condiciones justas, el orden de la sociedad que diese cumplimiento a la reivindicación irrenunciable de una vida racional para todos. Esta esperanza sostenía una meta concreta, asequible a través de la actuación propia, traída del otro mundo a éste sin dejar atrás nada de su carácter incondicional. La teoría de la sociedad surgió cuando se hizo patente que la eliminación del absolutismo y de los restos feudales no podía cumplir con aquella expectación: se puso de manifiesto que la emancipación política, el desencadenamiento de las desiguales fuerzas económicas para una competencia sin trabas, no eran idénticas a la meta que entusiásticamente se anhelaba. Ya durante el curso de la Revolución apareció su contradicción interna: la liberación sangrienta no bastaba para implantar la libertad. Al buscar Robespierre y Saint-Just

la salvación de ésta en la dirección estatal de la relación económica, antepusieron al comienzo del orden burgués la experiencia que después se ha repetido incesantemente: la de que éste no podía mantenerse apartando simplemente los obstáculos al tráfico económico y la de que para proteger la libertad era necesario lo opuesto a ella: la administración, la intervención, el planeamiento. Aquellos hombres del Terror, cuya función los asemeja a los caudillos de los países, hoy nacientes, del nacionalsocialismo y del capitalismo estatal, al empujar por encima de lo que entonces era asequible, quedaron aniquilados; pero la teoría que se inició con Babeuf y Fichte al terminar el Terror no ha cesado de conmensurar la sociedad surgida de éste con las ideas de la Revolución. La existencia del liberalismo europeo hizo madurar la teoría de la sociedad, que se siguió de modo concluyente de los principios burgueses mismos, pues la nueva libertad resultó ser equivalente a libertad de desarrollo del poder económico, la igualdad a un primer plano de diferencias gigantescas de ingresos y de posesión -lo único que contaba verdaderamente- y la fraternidad a la disposición -producida mediante presiones económicas y manipulaciones-[4] para la irrupción colectiva. Las adquisiciones de la Revolución trajeron consigo la contradicción que ya no tolera la interrupción social. Mientras que en el mundo preburgués las relaciones económicamente importantes se apoyaban en una dependencia de individuos y grupos otorgada ciegamente en el nacimiento, en el orden burgués se restablecía la justicia a través del medio anónimo del dinero, en el que se van a pique las diferencias de las personas. Por su medio se impuso desde el comienzo una jerarquía formada en el seno de la antigua, que si era más lábil, no era menos pronunciada. Menos rígida y menos diáfana que en el Estado de estamentos, pero en modo alguno racional, se consumó a partir de entonces la incorporación clasificada de los hombres en el proceso social del trabajo. El liberalismo transformó la jerarquía burguesa en una constelación de poderío cada vez más compacta y potente.

[4] El autor se refiere aquí, como asimismo unas páginas más adelante, a la manipulación, modificación, sustitución, creación subrepticias de opiniones y deseos (de bienes) de los demás mediante técnicas publicitarias y de propaganda. (N. del T.)

Para dar cumplimiento a la fe europea no bastaba la mera supresión de los antiguos privilegios, y a la voluntad de llevarlo a cabo correspondió el concepto de sociedad que siguió al triunfo de la burguesía. Tanto Saint-Simon como Marx estaban convencidos de que la forma de las relaciones económicas, la constelación de los hombres en el proceso de trabajo a que se había dado lugar tras haber ordenado la propiedad, podía determinarse tan perfectamente como nuestro proceder físico con la naturaleza extrahumana: no sólo el objeto del trabajo, sino también su distribución, podrían someterse a la inteligencia del hombre. La carga de la producción de subsistencias para todos se haría tanto más leve al acrecentarse la riqueza de la sociedad, cuanto que el consumo material, e incluso el lujo, pueden satisfacerse dedicándoles un tiempo relativamente corto, si se tiene en cuenta la técnica moderna. La extensión de las regulaciones sociales conocidas a la esfera de la producción y su confinamiento simultáneo en ella parecían ser, en todo caso, preferibles a la economía carente de regulación alguna, que se multiplicaba rápidamente en la vida del todo como una situación natural equipada con su maquinaria y que amenazaba convertirse en un fin en sí misma. Cuanto menos orden haya en el total de la economía, pensaban los teóricos, tanto más dura tiene que ser ésta en sus divisiones y subdivisiones: los hombres pierden de libertad lo que ceden de razón por mor de aquélla. Y cuanto más se torpedea la autoridad en nombre de la economía no regulada, tanto más se difunde la administración irracional en lugar de la racional. La sociedad concebida por la teoría, sociedad reguladora de las relaciones económicas, era lo opuesto y la consumación del orden burgués, era la expresión en que se calmaba la filosófica Ilustración, una vez que su adversario elegido, la antigua autoridad, había caído. La impotencia de la teoría comenzó a hacerse visible primeramente cuando en Alemania, en donde se había llevado a cabo, la introducción de las condiciones burguesas a modo de un epílogo, la reglamentación económica no siguió los pasos de éstas, como se había anunciado. Ningún proceso de paso cercano o distante hacia otra situación más elevada se fijó junto con la situación social que había surgido al derogar la infame regimentación antigua. La teoría era a la vez verdadera y falsa. Mientras que, como

ya hemos dicho, la armonía liberal quedó liquidada en crisis y guerras como una ilusión, se fueron desvaneciendo simultáneamente las expectativas de un paso a un orden en que las contradicciones colectivas quedasen suspendidas. La economía de los países adelantados, desencadenada, seguía remitida hacia afuera y daba origen en el interior de cada país, así como entre los que rivalizaban mutuamente, a luchas sin fin. Este proceso ha conducido a los armamentos y a las alianzas, y finalmente a las guerras mundiales y a ese sacudimiento de los pueblos no industrializados, en los cuales, como consecuencia de la técnica que había sido ya desarrollada más allá de sus fronteras, el liberalismo de viejo estilo ha carecido de función y el trastrueque se ha conseguido desde un principio con elementos del capitalismo estatal y del socialismo. El ardid de la razón,[5] segun el cual el pequeño cede ante el grande, el taller peor organizado y más pobre ante el mejor equipado y dirigido con mayor energía, y el viejo ante el joven, más fuerte que él, domina por entero la sociedad europea: desde comienzos del siglo actual se ha emprendido de muchos modos la tarea de reemplazar por decisiones humanas, al menos parcialmente, este productivo y cruel ardid, que, según la teoría, debería alcanzar su meta inmediatamente. Así, en cuanto a la praxis, para asegurarse de la duración de la coyuntura por medio de una dirección intraestatal, ha surgido tras las guerras mundiales el intento de asegurar la paz merced a una organización supraestatal, cuyo destino dependerá de las condiciones que existan en el interior de los Estados. Cuanto más se anteponga, en los viejos países industriales, una dirección completa, a su vez determinada por el juego de los factores de poder, a la regulación razonable permitida por la abundancia, y cuanto más brutalmente las naciones recién llegadas acorten el camino que lleva al nivel de vida y de armamentos necesario y dejen atrás el liberalismo, tanto más inactual y extravagante se hará la esperanza de la teoría en la realización de la fe burguesa. En lugar de decisiones libres de hombres llenos de su propia fuerza, plenamente desarrollados, se adelantan camarillas totalitarias y espectros de terror, que pueden cobrar su poderío tanto merced a las fuerzas del trastrueque social como a los grupos poderosos amenazados por éste

[5] la conocida expresión hegeliana (die List der Vernunft). (N. del T

merced a la revolución o la restauración. Por muy diferentes que puedan ser por esta razón las bases sociales y el horizonte histórico de cada uno de los dictadores, mientras en el interior exista poder, especialmente en los países fuertes, éste ha de reproducirse en el exterior.

Desde que la sociedad liberal se aferra a conducir y administrar, desde que las crisis económicas se limitan mediante una ampliación dirigida de la producción para el consumo y la destrucción, las autoridades de la sociedad han tomado a su servicio incluso el pensamiento que se ocupa de ésta. En vez de trascenderla críticamente, desde ese momento debe tender hacia la administración, el progreso y el orden, y no hacia la realización inmediata de la fe original.

La teoría de la sociedad, la ciencia como disciplina política, que todavía en Saint-Simon era la más alta en la jerarquía de las disciplinas, se convertirá en sociología; y así la había constituido ya Auguste Comte tras el final de la Revolución francesa. Comte intentaba la reforma de la totalidad, teniendo ya a la vista que no se había de lograr dentro de una ni de varias naciones, sino que dependía de que la Humanidad se constituyese en una unidad de funcionamiento. Sin embargo, los hechos sociales le parecían algo determinado en sí, casi datos físicos: él y Spencer son los fundadores de la sociología que se entiende a sí misma como una ciencia positiva, los precursores de la generación de Ross y Cooley, de Westermarck y Hobhouse, de Simmel, Weber y de la escuela de Durkheim. A todos ellos les es propio un elemento ilustrado, crítico: son como aguafiestas de las ciencias ya avecindadas, y se los recibió como a innovadores. No obstante lo cual, con el designio de equipararse a la ciencia natural en derroche metodológico y de ocuparse científicamente de la teoría crítica,[6] la sociología consiguió conquistar, ya antes de la primera guerra mundial, alguna que otra cátedra en las universidades. La labor de aquella generación se considera actualmente que constituye la gran tradición. Su tema lo formaban grupos extensos, específicos y pequeños, de la historia y de la prehistoria, la relación entre individuo y grupo, las conexiones recíprocas entre las esferas de la vida social; y cuanto más se

[6] El autor se refiere, sin duda, a la teoría crítica marxista de la sociedad. (N. del T.)

esforzaba la sociología por conformarse al modelo de las ciencias llenas de éxito, tanto más se decoloraba el concepto de sociedad, que en un tiempo había sido el más concreto, o lo concreto sin más: apareció entonces como algo superfluo e ilegítimo. Después de aquel período de los primeros sociólogos, de las monografías, del establecimiento de los conceptos fundamentales, de tipos, reglas y métodos, la sociología ha encontrado su sitio y se ha hecho útil, juntamente con la psicología social, como un todo polifacético de procedimientos, dentro de una sociedad que se reestructura rápidamente a sí misma y se arma contra un mundo exterior de enemigos. Como las disciplinas tradicionales, recibe sus tareas en parte de la problemática inmanente condicionada por el proceso de sus propias investigaciones y en parte de manos de las instituciones y agencias de la vida real; y esta nueva disciplina, cuidadosamente educada desde el punto de vista técnico, por regla general sólo puede reaccionar a base de la propia idiosincrasia frente a las estructuras lógicas que no se entienden heurísticamente, frente a los conceptos que han surgido para anticipar el proceso de investigación de una sutil maquinaria social, frente a las extrapolaciones que están unidas a la práctica política. Todavía no ha sido capaz de sacudirse completamente la sospecha de oposición y de relativismo, que carece de fundamentación: las investigaciones singulares, así como los programas teóricos, renuncian a la especulación; ya un concepto como el de sociedad industrial tiene en contra suya, en cuanto que tiende a estructurar mentalmente la sociedad, el inconveniente de la simplificación; y se exigen tanto más resueltamente el aparato matemático y la verificabilidad estricta cuanto menos comparables son previamente las condiciones de la práctica metódica y la trascendencia de los resultados con las condiciones correspondientes a la ciencia natural. La sociología se aprecia a sí misma, en medida cada vez mayor, como una destreza.

Mas, visto desde el nivel del desarrollo, entre ella y aquella otra ciencia se sitúa una diferencia de principio. Nadie espera de la física ni de la biología que capaciten para reflexionar a las fuerzas cuyos órganos constituyen. Con todas las motivaciones psicológicas de los investigadores singulares —curiosidad, impulsos lúdicos, ambición—,

con toda la libertad que haya para lo inútil, la manipulación de la naturaleza constituye un factor decisivo en la investigación de ésta, pero la reflexión sobre tal factor no pertenece al tema de dicha investigación: tienen que dejarse a un lado la razón y la sinrazón actuantes en 1a vida histórica, las convenciones conscientes e inconscientes, las instancias políticas, así como en qué medida los conocimientos y descubrimientos científiconaturales lleven a fines constructivos o destructivos, al bien o al mal; la ciencia natural no puede alzar ninguna recriminación acerca de todo ello. Por el contrario, la sociología debe servir para conocer -y siempre que sea posible dirigir- los factores extracientíficos que marcan la orientación de la ciencia. El que, sin embargo, en lo que se refiere a la perspicacia acerca de sus propios condicionamientos, no se encuentre en mucha mejor situación que las otras disciplinas, deja abierto un hueco que, sin duda, es más difícil de colmar en la sociedad no totalitaria que en la guiada dictatorialmente. Incluso los sociólogos que no están dispuestos a contentarse con las hipótesis de trabajo -producidas cotidianamente- de la investigación rutinaria, rehusan con miedo dibujar, mediante conceptos de amplia comprensión, el complicado juego de fuerzas de donde proceden las formas de relación social y sus variaciones, y del cual recibe también la sociología su impulso. Según Robert Merton, la sociología debería contentarse inicialmente en el campo teórico con conceptos relativamente comedidos y con teorías especiales de dimensiones medias, *theories of tse middle range,*[7] verbigracia sobre influencias de grupos antagónicos, sobre los ascendientes interpersonales y el ejercicio del poder a que dan origen, para reunir posteriormente los resultados en un sistema más general de proposiciones coherentes entre sí. Adhiriéndose a Parsons, Ralf Dahrendorf quiere establecer como categorías sociológicas decisivas las de conflicto y transformación; con todo, no han de designar momentos del todo existente, sino que han deservir para captar unidades parciales de la sociedad. Como decía una vez von Wiese, la sociología que quiera ser «nada más que sociología» no debe admitir que se considere la «sociedad como configuración social sustancial»; se entiende a sí misma como una ciencia experimental por contraposición a la teoría

[7] Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe, Ill.,, 1949, p. 10.

en sentido antiguo o, como piensa Merton, a los «grandes sistemas filosóficos del pasado, con toda su riqueza de pensamiento, su esplendor arquitectónico y su esterilidad científica». Se ha hecho tan grande el poderío de la realidad social, tan crasa la desproporción entre ella y las posibilidades de una espontaneidad individual, que hasta el lenguaje que caracteriza este estado de cosas se encuentra enteramente desvalido. Como las demás ciencias, la doctrina de la sociedad tiene que implantarse sobre lo existente, y por ello se encuentra en peligro de perder de vista lo existente en conjunto y dirigirse hacia las partes completamente consolidadas. Cuanto más se introduce, más atrás se queda.

Pero, de acuerdo con su propio sentido, no cabe que se separe de la filosofía, cuya herencia ha de administrar en muchos respectos. La filosofía era una meditación acerca del sujeto. Mientras éste pareció ser exclusivamente el yo individual, la psicología era la ciencia que estaba más ligada a las intenciones filosóficas; una vez que, en el idealismo alemán, el sujeto aprendió a concebirse ya no únicamente como individual, sino al mismo tiempo como la fuerza de los hombres, que, activos, enlazados mutuamente, están arrastrados y, sin embargo, hacen su propia historia, como sociedad, la sociología se ha convertido en la disciplina filosófica en sentido eminente. En realidad es, como dicen sus representantes positivistas, una ciencia experimental; sólo que la experiencia como sociología ha de retrotraerse a su propia fuente -el sujeto no dueño de sí mismo- y ha de hacerle capaz, de este modo, de llegar hasta sí mismo. Entonces se presentan tareas que ni surgen de la discusión de los problemas inmanentes ni coinciden con requisitos exteriores; los títulos de teoría de las ideologías y de sociología del saber parecen demasiado estrechos para ellas, pues ya no se trata principalmente de los llamados estilos de pensar de los distintos estratos sociales -en la medida en que pervivan- ni de soluciones y apologías ya lisas y conocidas -en la medida en que estén enredadas con la vida del momento-, sino del mundo real, tal como cada cual lo percibe. El tipo humano que produce este mundo se ha hecho más prosaico y reconoce rapidísimamente lo convencional y premeditado que hay en cualquier clase de protestación solemne. Los descubri-

mientos no requieren tanto pensamientos, que se alejan de lo existente, cuanto hechos, a los cuales quiere uno limitarse. La naturaleza física, construida a base de partículas microcósmicas, ya no captables a modo de cosas, endurece su unidad gracias a su intención de enseñoreamiento; mas, por el contrario, la suma de estudios que surge a partir del material de contestaciones dadas en encuestas, de los datos de inquisiciones hechas en empresas, del estudio de grupos pequeños, refleja la impotencia para erigir humanamente el mundo apoyándose en tal señorío. Pretender que los hechos que la empiria produce y reúne para sí sean elementos de la sociedad es un engaño: son productos de la abstracción guiada por intereses heterónomos. Sin la preocupación por el destino del todo -acerca de lo cual, sin embargo, no debe hablarse- y sin ideas en el sentido de la gran filosofía, la sociología como ciencia es verdaderamente estéril, tanto como ella misma reprocha a aquélla injustamente. Lo que Durkheim –cuya investigación estaba en gran medida encauzada teóricamente, y él admitía de buena gana- señalaba de la lógica, a saber: que era preciso entenderla como un reflejo de procesos y estructuras sociales, vale en no menor medida para los hechos: para los que el sociólogo ha hecho subyacer a su trabajo igual que para los de la conciencia humana en general. Tanto ayer como hoy cuanto los hombres saben y el modo en que lo saben, desde acerca de sus autopistas, sus poblamientos y sus talleres hasta sobre su amor y su miedo, está condicionado por su vida en común y por la organización del trabajo, y en el lugar de los descubrimientos en sentido antiguo aparece el empeño por seguir la pista, en todas sus particularidades, de los mecanismos sociales que entran en juego cada vez. En realidad, la ciencia ha de atenerse a los hechos, pero éstos no están preformados dondequiera que sea meramente por los métodos comprobados que ya conocemos y por la finalidad de la investigación del caso, sino por el objeto de la sociología, la totalidad social y sus múltiples momentos. A1 menos éste es el supuesto cuya confirmación progresiva forma parte del avanzar de la sociología como ciencia: cuanta más luz permita arrojar una investigación determinada sobre el modo en que se realiza tal preformación, cuanto más haga ver cómo los hombres se hacen a la vez a sí mismos en su trabajo, tanto más

cumplirá la sociología la tarea de autoconocimiento y autodeterminación que la filosofía consideró en otro tiempo su propia labor. Trazar los estudios de tal modo que se destaque la heteronomía de los estratos sociales y la sugestionabilidad de los individuos como efecto de las conexiones sociales es una consecuencia que la sociología tiene que sacar de su propia historia, pese a toda la impotencia del pensamiento. Con todo, jamás cabe llevar hasta el final la reflexión sobre un sujeto colectivo: mientras prevalezca alguna libertad en la sociedad, aquél no podrá entenderse como si estuviese enteramente condicionado, y si la libertad desaparece deja de haber sujeto.

Esta herencia de la filosofía que la sociología ha asumido no se agota en semejante reflexión de la sociedad sobre sí misma. Si la sociología no piensa acerca de la resistencia frente a la caída en lo totalitario, acerca del mantenimiento y la expansión de las fuerzas que apuntan a la libertad, por confusamente que sea discernible tal pensamiento en la oscuridad reinante, no será capaz de encontrar salida del laberinto de la maquinaria social. Todas las ideas decisivas -incluso las de los juristas o de los médicos- tienen que recusar el intento de que las fijen unívocamente; pero sin ellas la ciencia se desmorona. El que el planteamiento de los proyectos pueda deberse a consideraciones enteramente ajenas a las filosóficas y teórico-prácticas, el que los móviles psicológicos conscientes e inconscientes, tanto de los que los conducen como de los que sacan partido de ellos, no procedan en modo alguno de la fe burguesa, no puede cambiar nada en cuanto a que el objeto de la sociología como ciencia se constituya, no menos que otros campos del conocimiento, debido a intereses objetivos de la humanidad; la diferencia se halla en el modo de ser de los intereses: la sociología remite a la verdadera vida en común de los hombres. Lo cual comparte con aquella antigua teoría de la sociedad de la cual, fosilizada y desfigurada, se saca hoy partido para entrenar sin miramiento a pueblos atrasados. En la lucha contra el mundo totalitario, que no amenaza a los europeos meramente desde fuera, la sociología no puede entregarse simplemente al juego de las fuerzas económicas -que desde muchos puntos de vista forma parte de su tema- ni meramente plegarse a la tendencia general a olvidar; antes bien, ha de ver la rela-

ción que tienen los medios de que se vale la sociedad para mantenerse en vida con el fin de establecer una vida digna del hombre. En el desarrollo de todos los individuos singulares hacia su ser espiritual -que determina su propio destino-, el nivel de vida constituye no más que un momento, que, hipostasiado, tiene que acelerar la ruina de la sociedad occidental. Tan difícil es separar la sociología -ya sea que investigue relaciones de poder, clima de la empresa o familia en sus múltiples aspectos y modificaciones- de su origen a partir de la voluntad de configurar mundanamente la religión y la filosofía, como la psicología de la idea *de* individuo dotado de razón. Lo cual no es solamente válido para aquellos estudios en que se adopta como tema la represión del pensamiento, tales como los que versan sobre los efectos de la comunicación de masas, sobre los prejuicios sociales, nacionales o religiosos; sobre la presión creciente de la economía y su efecto en la conformidad, sobre la soledad en medio de la masa pintada por Riesman -del individuo dispuesto a amoldarse, o sobre el motivo- que Schelsky ha enlazado con el anterior del acercamiento entre los tipos humanos de ambos bloques de poderío de la actualidad; toda investigación, por mucho que se las pueda dar de puramente empírica, lleva incluidos momentos subjetivos que deciden acerca del material y que están en una relación múltiple, debida o indebida, con aquella voluntad, y el mismo hacer conscientes estos momentos se encuentra en el dominio de 1a sociología. En esta disciplina, no menos que en las demás, el interés que sabe de sí mismo no tiene por qué constituir un obstáculo para la objetividad, sino que más bien ésta se verá conducida por tal interés. El modo sobrio de escribir la historia que retrocede hasta las fuentes -modo que tanto tiene que agradecer a Voltaire- apenas debe a la sublevación contra la consagración histórica de la injusticia más de lo que la inflexión de la sociología alemana hacia el positivismo debe a la aversión frente al bizantinismo de la historiografía en la Alemania del Kaiser. Ante el caos de los hechos condicionados socialmente y la infinita abundancia de puntos de vista posibles, la objetividad pura no es sino una ilusión. Como si el resultado no hubiera de determinar la praxis. No es sólo que la compatibilidad que se prescribe tenga una investigación con unas intenciones determinadas —con las que ha de

contentarse—, o acaso la exigencia de unos resultados determinados y hasta la insuficiente presteza para restringir las propias hipótesis -y, si es preciso, abandonarlas- basándose en lo que se llegue a averiguar, en caso de que sea suficientemente importante, contradigan a la ciencia: también contradicen a la vida intelectual sin más. Todo ello pertenece al dominio político de lo totalitario, contra el cual se dirigen por su propia esencia las intenciones inmanentes, irrenunciables, de la sociología. El motor más suyo y más propio, lo que la mueve teórico-prácticamente, no es el dominio de la naturaleza ni tampoco de la sociedad, por muy de utilidad que pueda ser en particular, sino el esfuerzo por penetrar cognoscitivamente la vida social en lo que respecta a su sentido, que le está conferido por los hombres. Entre sus tareas se encuentran la de registrar los entorpecimientos que sufre el pensar independiente por la profesión y el llamado tiempo libre y la de apercibirse de la atrofia de los individuos en medio del crecimiento del consumo y de las expectativas vitales; y a través del fenómeno de la nivelación ha de observar las diferencias de poder económico y social, que van cambiando al mismo tiempo: crasas diferencias que entran en juego en los Estados más civilizados, en los que la seguridad legal y la protección de los individuos se han desarrollado al máximo hasta dentro de todo proyecto vital. Estas diferencias merecen que se les preste atención sociológicamente no menos que la liberalización de las relaciones entre los estratos sociales dentro y fuera del proceso moderno de producción o que el potencial existente para una nueva solidaridad entre el hombre y la mujer.

Para la sociología la relación con la filosofía es algo constitutivo, aun cuando la teoría antigua no se había percatado de ello. La sociedad, que ha terminado por convertirse en un monstruo como aquel bajo cuyos rasgos la describió Hobbes en su comienzo, hace retroceder asustado al pensamiento que trata de captarla como un todo: no cabía desprender el pensar ese todo de la posibilidad de actuar sobre él al pensarlo; y la confianza para hacerlo era propia de la filosofía europea cuando se desprendió de la teología y, en lugar de la fe en el orden natural, planteó la tarea de determinar las condiciones humanas de acuerdo con la comprensión racional.

Actualmente, pese a todas las regulaciones estatales que han surgido del impenetrable juego de las fuerzas económicas, dicha confianza se ha derrumbado. La timidez de aquellos sociólogos modernos para manipular la forma de la sociedad está motivada por los límites impuestos al pensamiento eficaz, límites que ella misma consolida. Pero qué sea en cada caso especulativo y qué realista, es algo que depende de la situación de la historia.

Cuando la teoría, actualmente, llama la atención sobre su posible imperio, o hasta se atreve a reclamarlo enérgicamente, refleja una imagen del mundo falseada aun en cuanto al sentido de los conceptos en particular: se concibe al hombre de la sociedad industrial conformado socialmente para reaccionar con rapidez, manejarse fácilmente y adaptarse, a través de la prepotencia de la estructura de intereses inmediata, en cada caso juntamente con la compacta masa de instrumentos de opinión convergentes; los cuales campean desde los anuncios y titulares sobre el modo -dictado por la vida moderna o, aún más, configurado por los expertos- de llenar el ocio, ya rebajado a tiempo libre, hasta la propaganda de las autoridades políticas psicológicamente planeada. El carácter actual de la teoría no procede ya de la proximidad al cumplimiento de la fe burguesa, que se ha hecho tanto más cuestionable cuanto más enteramente tenemos dadas sus condiciones -pues la reducción de los trabajos duros, el alargamiento de la duración de la vida, los mercados y tiendas llenos, son signos seguros de que la culpa no la tienen las fuerzas de que disponemos- dicha actualidad se apoya, si descontamos los peligros exteriores, en la amenazadora atrofia de las cualidades subjetivas, que constituyen el supuesto de una situación más racional. La esperanza de la teoría es detener este proceso en la medida en que lo concibe adecuadamente: ella disipa el engaño de que el mantenerse a salvo de crisis merced a la manipulación y a la espiral inflacionista coincida con el crecimiento de lo humano, y, ante todo, la grosera mentira según la cual la violenta industrialización de Oriente -frente a la cual el liberalismo inglés temprano, blanco genuino de los ataques del socialismo moderno, parece un idilio- sea simplemente el socialismo. El pensamiento teórico de hoy consiste en la intención filosófica, que no ceja contra los tiempos y está escrita con caracteres

sociales; y en ella ni se roza la cuestión de la exactitud, de las ventajas -metódicamente de mayor rigor- de la sociología llamada fuerte sobre la débil. Los estudios que no encierran explícitamente el pensamiento en las ideas pueden tener mayor importancia teórica que muchos en los que este pensamiento desempeña conscientemente un papel. Con tal de que la relación no cese del todo, le queda al sociólogo la distancia a la administración dominante: algo del intelectual en el sentido antiguo. Este será liquidado como individualista, como inconformista, en los Estados totalitarios, y el campo libre de que goza todavía en los europeos es un índice de las diferencias de libertad individual existentes dentro de sus fronteras. Con el intelectual se manifiesta lo que tiene que temer la sociedad del juicio sobre ella —ya verdadero, ya torcido— o en qué medida tiene que calibrar cada palabra en cuanto a sus posibles efectos, por así decirlo, como medio en favor o en contra de la orientación deseada, y en su destino sale a luz cómo le va ala sociedad en cuanto a dominación o libertad. La sociología lleva sobre sí, pese a todo el instrumental construido, pese a todos los deseos de igualarse a las especialidades naturalizadas, algo de la responsabilidad de los «mechanici», de los filósofos del barroco, de los intelectuales del siglo XVIII. Y el interés de la humanidad pende de su tema -la organización de la sociedad- como en otro tiempo pendía de la configuración del mundo físico. La fijación de metas para la investigación sociológica, como asimismo cualquier paso que se dé en un estudio, tienen importancia para la sociedad; Morris Ginsberg decía en una conferencia publicada en 1958[8] que los procesos sociales no están determinados por la fatalidad ni exentos de condiciones limitadoras, pero que su conocimiento interviene de modo decisivo en la determinación de los acontecimientos. La medida en que el conocimiento entre en las decisiones de la sociedad podría depender de la penetración crítica en aquellas condiciones, tanto de tipo humano como material; y a ello habría que añadir que, siempre que se trate de autonomía, el contenido de lo querido -y, por tanto, también de lo que se nos muestra como su limitación- ni meramente procede de la masa de hechos ni, como creía

[8] Morris Ginsberg, «Social Change», en British Journal of Socio logie, sept. 1958, pp. 205 y ss.

Max Weber, de una decisión irracional, sino que ha de ser conmensurado con la tradición del gran pensamiento europeo. También René König quería decir lo mismo cuando explicaba, en la introducción de su Diccionario sociológico, y tras haber distinguido de la sociología la historia y la filosofía sociales, que ocurre una y otra vez, «incluso en los procesos concretos de investigación, que en un punto dado sólo es posible continuar la discusión por medio de reflexiones filosóficas»[9]. E igualmente pasa con su doctrina general. Puesto que el conocimiento del método y de los resultados de la investigación sociológica puede fortificar en los no sociólogos la capacidad de percepción diferenciada, y puesto que ésta ensancha la comprensión de los hombres y contrarresta la vulnerabilidad al fanatismo, la sociología continúa la tan odiada Ilustración, y se opone a sí misma cuando sabe adaptarse con demasiada pericia a la realidad, a la que debería desencantar. La conciencia pública recuerda perfectamente, en especial en Alemania, su esencia crítica y la cercanía de su pensamiento a la resistencia contra la tendencia predominante en cada caso en la sociedad; ello la reúne con la filosofía. No puede concebirse ya lo que antes se llamaba formación, la fortaleza espiritual para resistir al Poder momentáneo que se abalanza contra la conciencia, sin un saber de la sociedad y de sus procesos.

La antigua teoría creía estar cierta del futuro; el que la sociología se extienda hoy empíricamente es al mismo tiempo un signo de su utilidad y de su resignación. De muy otra manera que la filosofía, que se proclamaba un tiempo heraldo del mundo burgués y de su ciencia, la sociología, si se llega a liberar, mira hacia atrás: hacia las fases históricas en las que la sociedad europea sentía aún tener fuerzas para ayudar a la realización de su propio principio, el de que existan entre los hombres unas condiciones justas. Y con este potencial en los pensamientos trata de detener la situación a que la humanidad, quizá más experimentada, retrocedería tras la catástrofe.

---

[9] Soziologie, publ. por René König, Fischer Lexicon, t. 10, Frankfurt, 1958, p. ?.

LA FILOSOFIA COMO CRITICA DE LA CULTURA

La polémica actual entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu va a quedarse corta, debido al comprensible miedo de las disciplinas filosóficas a la vista de la técnica -asoladora de todo- en general y del pertrecho en particular que acompaña a la división y reparto de los medios. Con esta ocasión la forma en que se defienden los intereses de las ciencias del espíritu permite que se vea su apocamiento. Los argumentos, especialmente en cuanto tienen como finalidad conseguir medios financieros -ya sea de Parlamentos, de los gobernantes o incluso de mecenas-, precisan utilizar como triunfo la utilidad; así, pues, sus portavoces se cuidan de la importancia propedéutica, de los estudios humanísticos para las ciencias de la naturaleza, de su valor para disciplinar el pensamiento y para colocar debidamente a los ciudadanos en la comunidad política, y, últimamente, procuran recalcar que son inexcusables para la educación y formación con destino a los llamados puestos directivos de la industria y la administración. Se enumeran los rasgos personales requeridos en las situaciones elevadas y se pretende señalar de qué modo contribuye el trato juvenil con las cosas espirituales al desarrollar semejantes facultades. Si en el siglo diecinueve era algo obvio desde muchos puntos de vista que un empresario de éxito tuviese una instrucción general que no pareciera estar dirigida enteramente a finalidades prácticas, ahora se la recomienda, como medio para un fin, al futuro director general e incluso al jefe administrativo en sentido amplio.[10] Hoy se destaca inmediatamente la función realista, que, en lo que respecta a las ciencias del espíritu y ante todo a su núcleo, la filosofía, se había mantenido constante en todas las épocas burguesas. Ya en las ramas teológicas y profanas de las primeras universidades desempeñaban implícitamente un papel la formación de una inteligencia sagaz y de una fantasía práctica, la faci-

[10] Cf. por ejemplo, F. Drucker, The Practice of Management, Nueva York, 1954.

lidad para abarcar de un golpe de vista las relaciones nacionales e internacionales y el arte en el trato de los hombres; ahora que los especialistas filosóficos han entrado en un estadio casi carente de perspectivas de una carrera atrayente dentro del propio campo, su participación —dentro de los países más adelantados— en la educación para las tareas sociales vitalmente más importantes significa para ellos una nueva posibilidad, que, sin duda, no puede dejar intactos su sentido y contenido. En Alemania las Facultades de filosofía sirven en primer lugar para la formación de los candidatos al profesorado superior, a una carrera académica, sobre la que repercute de un modo especialmente enérgico la desvalorización de las capacidades humanísticas. Y las ciencias del espíritu se ven remitidas con un apremio igualmente grande a la razón de existencia que pueden alcanzar gracias a su nuevo papel en la educación del retoño económico, a su participación en el enrolamiento en la política interior y exterior, y a su utilidad para las actividades nacionales y económicas. Y es claro que no cabe determinar con anticipación en qué medida semejantes funciones acudirían en socorro de su sustancia, que se concibe como algo que está desapareciendo.

Jacques Barzun, el sabio provost de la Universidad de Columbia, ha intentado afianzar las disciplinas filosóficas frente a las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales de un modo distinto. Su utilidad, piensa, no reside, como en estas últimas, en que proporcionen saberes para el dominio en una finalidad situada más allá de ellas mismas, sino más bien en que responden inmediatamente a una necesidad: «La utilidad de las ciencias humanísticas —ha dicho— se demuestra y establece por el deseo de las mismas, deseo que viene de antiguo, inquebrantable, que se extiende más y más».[11] El que los hombres se interesen por la historia, aprendan idiomas extranjeros y tomen parte en cuestiones doctas, en vez de dedicarse a edificar ciudades y a arreglar asuntos sociales, sería un hecho que habría de tenerse en cuenta. «Las ciencias del espíritu» (se refiere a cursos lingüísti-

[11] Jacques Barzun, Science versus Humanities», en Saturday Evening Post, 3 de mayo de 1958.

cos y a lecturas de obras históricas), decía jocosamente en su alegato, «que favorecen tales locuras y como antibióticos son absolutamente inútiles, nos envuelven por todas partes, embelesan nuestros ojos, nuestros oídos y nuestro espíritu, y acumulan la montaña de extravagancias de que responden». Por tanto, según Barzun, la filosofía, la historia, la filología, la estética, existen por su propio embeleso; esto significa que son bienes de consumo esenciales, con el mismo derecho que el cine, la televisión, las creaciones de la moda, los cigarrillos y los viajes colectivos; defensa que, a la vista de la concurrencia con estos artículos tan solicitados, difícilmente permite un pronóstico favorable para el desarrollo futuro de dichas ciencias, e incluso para su resistencia frente a las desventuras que les amenazan.

En todo caso es precisa la justificación, porque la fuerza de esclarecimiento del pensamiento filosófico se ha quebrado.

La claridad y evidencia agresivas, la clara et *distincta* perceptio, ha perdido su aguijón desde el ocaso del absolutismo. Los filósofos no viven ya ocultos y errabundos, como Descartes, o en las fronteras de los países, como Voltaire; tras la interiorización de las energías políticas -limitada principalmente a Alemania-, que ha encontrado su gran expresión en la filosofía y en la música, los filósofos han concertado la paz con el mundo, mientras que en otro tiempo estar desunido con él pertenecía a la esencia de la filosofía. Schopenhauer y Nietzsche, descendientes de la gran filosofía, anticiparon en sus vidas la nueva soledad del pensador.

Lo que hoy toca a su fin ha cumplido una vez, cuando no precisaba justificaciones, un papel socialmente productivo. La filosofía se sabía a sí misma como el camino del espíritu europeo, interrumpido, condicionado en muchos aspectos desde el exterior, y que, con todo, a la vez, respondía a una lógica inmanente; se sentía ser un todo frágil y multívoco, mas, pese a ello, también coherente, que formaba parte de la sustancia de la civilización, con la cual estaba simultáneamente unido y desunido. Como ocurre con las culturas antiguas, la historia real de los pueblos europeos está llena de fanatismo y de crueldad, de egoísmo desmedido de individuos y grupos, de opresión y de una jus-

ticia capiestrecha y bárbara a lo largo de dilatados períodos, en la cual buscaba desahogo desde tiempo inmemorial el resentimiento de los instintos malamente reprimidos de aquellos que se habían sometido. A mediados de los años treinta y tantos de este siglo, es decir, durante el mando de Hitler y de Stalin, Bertrand Russell decía en un artículo:

"Estoy de acuerdo de muy buena gana con quienes no soportan la intolerancia del fascismo y comunismo, con tal de que no vean en ésta una digresión de la tradición europea. Aquéllos de nosotros que no podemos respirar en una atmósfera de dogmatismo gubernamental ansioso de persecuciones, no nos encontraríamos en la mayoría de las épocas pasadas de Europa mucho mejor que en Rusia o Alemania modernas".[12] Y a pesar de ello, en los siglos pasados, atravesando la realidad, se extendía cierto tipo de concordancia sobre la imposibilidad y la posibilidad de la verdad, sobre los hombres y su destino, sobre lo finito y lo infinito. Cuando David Hume pasa inmediatamente, en su Enduiry, de la exposición acerca de cómo la unidad llega a la conciencia individual a través de las asociaciones, a la unidad de las obras de arte, podía haber proseguido diciendo que, del mismo modo que, del mismo modo que el yo y la obra de arte, también el espíritu que rige por entero la sociedad se mantiene unido mediante lazos internos. La reflexión sobre cómo se logra la unidad de éste, tan quebrada, ha constituido luego el tema de la filosofía alemana, no de la inglesa, y su respuesta dice que tal unidad se instituye mediante los esfuerzos teoréticos -y los prácticos, que son indisociables con ellos- por sobrepasar la contradicción entre la realidad dada, percibida, tal como aparece según el nivel de conocimientos alcanzado, y un mundo que corresponda a la razón, en el que el sujeto se encuentre de nuevo como un espíritu autónomo; dicho con otras palabras: mediante la contradicción -que cambia en sí productivamente- entre lo existente y el pensamiento mismo. A través de la filosofía, como a través del arte, se manifiesta, en lo existente en cada caso, la gran distancia entre lo que es y lo que debe ser. Todo orden que se impongan los hombres bajo la constricción de las condiciones en que estén, toda estructura cultural no

[12] Bertrand Russell, In Praise of Idleness, Londres, 1935.

menos que todo juicio aislado, plantean -queriéndolo o sin quererlo- una pretensión de justicia, y ningún concepto y ningún orden hacen justicia a su propia pretensión. Y la cancelación de la diferencia entre el concepto y su pretensión, entre el orden vigente en cada momento y la verdad eterna, llevaría a término la historia tenebrosa de los hombres. La falaz asunción del comienzo de un final con sentido fue el presupuesto y resultado del idealismo absoluta, y ha extraviado también a sus discípulos materialistas: aquél vio llegar el reino deseado de la moralidad en el Estado prusiano; Rousseau lo veía, como segunda naturaleza, en un cantón suizo; éstos lo han visto en el comunismo, que habría de venir inmediatamente. Pero la resignación hegeliana, que tuvo la revolución burguesa por la última conducente a una situación superior, ha mostrado ser la equivocación menor, por cuestionable que pueda ser siempre el papel filosófico que en ella desempeñaba el Estado.

La crítica o conciencia de la diferencia ha sido permanentemente la fuerza del pensamiento filosófico, que se siente a sí mismo la esencia de la realidad y al mismo tiempo su contraposición -y de ésta se ocupa- el concepto no se ha reconciliado jamás consigo mismo. Incluso el desgajamiento de las ciencias positivas -la matemática, la física, la química, la psicología y las ciencias sociales- de la filosofía forma parte de su propio desarrollo, del modo como ésta se da origen a sí misma a través de la contradicción de las ideas vigentes hacia la verdad intendida. La tendencia a la modificación activa del mundo, que se expresa en el descomedido crecer de las fuerzas y de la cual es una cara la secesión de las ciencias particulares, constituía una peculiaridad del pensamiento europeo desde la Antigüedad; pero ni el sentido de la filosofía era desguazarse en aquellas disciplinas o agregarse a ellas, en cuanto logística o semántica, a modo de ciencia auxiliar -y en ello reside lo ilusorio del positivismo-, ni formar una artesanía especial dotada de un procedimiento de tipo propio, cortado a medida de un tema peculiar, el ser -y ésta es la pretensión de la ontología fundamental-; uno y otra se asientan sobre la división del trabajo y, con ello, reniegan objetivamente de la contraposición entre idea y realidad, oposición de la que el pensamiento libre ha sacado en otro tiempo su

fuerza. Merced a la esmerada escisión que se hace entre ambas caras en el manejo y administración de la sociedad, se desvanece dicha oposición, que únicamente subsiste cuando quieren ser una sola. Y al asegurarnos de que todo está «en cuestión», la filosofía se acomoda en este sigla mucho más sumisamente que la antigua, que se ocupaba conscientemente de justificarse, a aquella integración a que tiene que renunciar como condición previa de su trabajo.

Sólo le está permitido al pensamiento contradecir a lo existente, sea el pensamiento con que se encuentra ya o la realidad natural y social dadas, si no aniquila simplemente aquello que en todo caso exige fe y reconocimiento (a no ser que consista en una pura mentira), sino que, como algo transido por el espíritu, algo llegado a su reino en carne y sangre, lo asume y lleva hacia la futura forma de la conciencia. El pensamiento se opone a ambas cosas: a borrar y olvidar tanto como a catalogar y almacenar. Los estudios puramente cercioradores, filológicos e históricos, constituyen trabajos auxiliares, útiles e inexcusables; y, sin embargo, los sabios en sentido positivista no son, según la frase de Nietzsche,[13] sino meros empleados de la ciencia: existen para ésta, pero la ciencia no existe para ellos. Si es que lo asentado por ellos ha de tomar parte en la vida del espíritu, tiene que incluirse en pensamientos teoréticos, que no están atados exclusivamente a los dominios especializados.

Se ha procedido con la función del pensamiento, que simultáneamente cambia y perdura, como con las fuerzas conformadoras de la sociedad misma. Esta, para progresar hacia formas más ajustadas, tiene que impulsar incesantemente a sus individuos a adoptar nuevas formas de relación; piénsese en la habituación al trabajo en fábrica durante el curso de la revolución industrial. El modo de vida sobrepasado, que por su menor tensión aparecía en cierto momento retrospectivamente como el hogar perdido, se llega a amputar como forma anti-

[13] Friedrich Nietzsche, Gesammelte Werke, edición Musarion, Munich, 1923, t. IX, Menschliches, Allzumenschliches, II, p. 271 [ed. castellana de las «Obras completas» de Aguilar, 3 ed., Buenos Aires, t. IV, 1954, Humano, demasiado humano, II, p. 240 (T.)

cuada de existencia gracias a los nuevos modos de ésta. El proceso emancipador mediante el cual, en los países actualmente muy desarrollados, la historia critica prácticamente las formas preindustriales de la sociedad, se ha llevado a cabo aquí[14] -como correspondía a una técnica menos desarrollada, que las crisis interiores y exteriores estorbaban y alentaban- con alguna lentitud. Hoy, en los países antes coloniales, se alcanza la transición rápidamente, sin contemplaciones, de un modo radical. En ellos, los nativos se exigen en la actualidad a sí mismos, bajo sus dictadores, no menos de lo que les habían exigido los imperialistas del siglo XtX; y la parsimonia, la falta de adaptación, ya no se toman hoy como indolencia, sino como traición a la comunidad popular. Ya Hitler y Stalin querían dar alcance a viva fuerza a un funcionamiento de la industria, en los países más adelantados, que no se ve estorbado por ningún residuo. El nacionalsocialismo y el comunismo trataban de raer las últimas huellas de modos de ser no implantados disciplinadamente; y el nacionalismo exacerbado de los países atrasados corresponde actualmente al mismo impulso hacia una industrialización rabiosa, hacia la producción de bienes de consumo para el pueblo y de artículos de lujo de prestigio, hacia el armamento y hacia el metamorfoseador aparato policíaco y de propaganda dirigido a la dominación; se extirpan la apatía y la fragilidad de los individuos: todos tienen que aplicarse a sí mismos la poderosa disciplina, y quien no sea capaz de ello tiene que desaparecer. A la vista del imperio jamás imaginado de los poderes mundiales, las masas nativas sienten su pobreza como una ignominia; el nuevo orgullo nacional es la furia -transformada- por su miseria y a la vez por los grilletes que les encadenan a sus señores autóctonos; las élites y los astutos caudillos de los pueblos afroasiáticos sacan sus fuerzas de la indomable voluntad de tener sus propios milagros económicos, y las masas marchan entusiásticamente a su lado por lo mismo. Se odia cuanto ha precedido, se reniega abstractamente de ello y se rompe y derriba bárbaramente; a lo sumo, una historia extinguida de ha mucho, aderezada a su gusto con todas las glorias, sirve como símbolo propagandístico de la renovación nacional. Tales procesos, en los que se liquida el verdadero pasa-

[14] Es decir, en tales países. (N. del T.)

do en lugar de asumirlo y llevarlo más allá, están ligados de fijo con la exterminación de grupos humanos enteros, y la maldición del terror organizado durante la transición ha desempeñado siempre un papel en el interior mismo de la nueva forma de la sociedad que debe su ser a aquél. La negación súbita significa en el pensamiento olvido y ceguera, y en la realidad, asesinato.

La filosofía es a la vez custodiadora y crítica. En cuanto fuerza de lo negativo, ha instituido la unidad que se despliega por sí misma y otorga carácter a la conciencia del individuo. Las primeras elucidaciones filosóficas, la erección' de los principios universales de la naturaleza, constituían, teniendo en cuenta su significación objetiva, respuestas críticas a las creencias en los dioses y a los mitos vigentes; sin aniquilarlo, contrapusieron a lo recibido algo conceptual. La gran filosofía griega fue también crítica: Aristóteles continuó y negó simultáneamente la interpretación platónica del mundo, que compartía con la fe antigua la multiplicidad de formas independientes. El politeísmo de la Antigüedad, los sacrificios y los auspicios, las creencias populares y la religión estatal encontraron respuesta negativa en el conjunto de la filosofía grecorromana: Sócrates sufre la muerte por faltar a la religión de su patria, y sus principios van más allá de la Antigüedad; pero, con su negación, las leyes de la polis quedan mejor custodiadas que con la afirmación irreflexiva de los ciudadanos atenienses. En cuanto a los pensadores romanos, fueron tan incapaces de edificar una doctrina propia del Estado como los discípulos inmediatos de Sócrate, la sociedad se había hecho demasiado poderosa. Y las escuelas postsocráticas, comprometidas, se retiraron de la resistencia interior contra el mundo; su filosofía del placer y del desplacer era la filosofía de la renuncia.

Por el contrario, los Padres de la Iglesia eran ilustrados en amplia medida; desde dentro de la herencia de la gran filosofía antigua polemizaron contra las ideas supersticiosas y astrológicas de su época, y no en último término, —así Agustín— contra el sectarismo cristiano fanático. Pese a todo lo despiadado de su lenguaje, son tolerantes: tolerantes, sin duda, incluso en el sentido problemático con que reconciliaban la proclamación de la no-violencia con la violencia, la ley del

amor con la guerra y el mandamiento de devolver bien por mal con la sanción de lo militar, de la justicia autoritaria y de la esclavitud. En el Evangelio se expresa que hay que dar al César lo que es del César y a Dios la que es de Dios; pues sobre ello construye Agustín resueltamente la negación de la no pertenencia al mundo: «Por tanto -dice en una de sus cartas-, los que mantienen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales súbditos, tales maridos, tales esposas, tales padres, tales hijos, tales señores, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría gran vigor a la república".[15] Ya los Padres de la Iglesia habían negado considerablemente la cara del Evangelio por la que se aparta éste del mundo y, como elemento superado, la habían hecho productiva para la civilización.

La cuestión de si la eficacia del cristianismo como religión del Estado lo vacía necesariamente de su propia esencia inflexible, en lugar de conservársela, y de si, pese a todas las rebeldías, convierte el más allá en esto de acá, el apartarse del mundo en buenas prendas y el dualismo insoslayable en una especie de panteísmo, lleva, prolongándola, a la filosofía europea, que asimismo se vuelve hacia el mundo. El cristianismo, por no haberse negado a la inclusión en el desventurado curso del mundo, como han hecho las sectas y las religiones asiáticas, ha entendido -sirviendo así de modelo a la dialéctica hegeliana- la historia como historia de la salvación (y no meramente hasta Bossuet), y, simultáneamente, su tarea como un actuar en el mundo. Pero también la Escolástica ha tenido que sujetarse finalmente a la ley de que la filosofía expresa la oposición: su evolución, que, según las palabras de Víctor Cousin, se inició con la unidad de fe y saber, de teología y filosofía, y continuó con la defensa de la Revelación mediante argumentos racionales, se transformó en un estadio de paralelismo, de

[15] Patrologiae Tomus XXXIII (Migre), Epístola CXXXVIII capítulo II (ed. bilingüe de las Obras de San Agustín, de la B. A. C., Madrid, t. XI, pp. 140 y s., cuya versión hemos reproducido (T.)l

vinculación, para terminar, por fin, en la emancipación de la filosofía, en la discrepancia de ambas ramas Intelectuales -la teología y el saber del mundo- e incluso en la insistencia sobre su contraposición.

La filosofía se constituyó en el Renacimiento como un pensamiento despojado de la teología, declaradamente panteísta y muy ligado a la ciencia; las piras de Giordano Bruno y de Vanini señalan el fin del movimiento intracristiano militante que había empezado con el nominalismo radical de Guillermo de Occam. Su negación se encontró con la glorificación del conocimiento natural, propia entonces de todo filósofo, en los análisis asistemáticos del escepticismo del siglo xvi, de Agrippa y de Montaigne; y como antítesis decidida suya siguen a la doctrina de la docta ignorancia del Cusano, en que se anuncia ya el agnosticismo de Kant, los sistemas del siglo XVII, que hacían profesión de ser saberes y sistemas rigurosos, fuera de toda duda. No obstante el dogmatismo y apresto barroco de estos últimos, la Ilustración les debe la confianza en la razón libre.

La opinión de los expertos modernos, a quienes no menos que a muchos avisados profanos se les presenta la historia de la filosofía como una multiplicidad caótica de errores, hace largo tiempo superados, pero expuestos pomposamente, o de declaraciones insostenibles, contradice a la relativa coherencia del pensamiento europeo. Aun cuando el desdén cientifista por la filosofía -que considera su historia como un cúmulo de errores que se ha logrado deshacer- fuese más equitativo para ésta que el entusiasmo superficial ante su profundidad, la filosofía ha formado en la historia europea cierta relativa unidad, constituida gracias a la crítica y cada vez más diferenciada; y, a pesar de su impotencia Táctica, ha ejercido en otro tiempo una acción progresista. En los últimos siglos era un elemento históricamente productivo, si bien más en sus formas críticas que en las afirmativas; la Ilustración dieciochesca luchó contra el fanatismo, protegido y protector del absolutismo, como aquellos antiguos pensadores y Padres de la Iglesia lucharon contra el viejo paganismo; tras el derrumbamiento del régimen preburgués en Europa, los adversarios y los partidarios de la nueva forma de vida atribuyeron a la filosofía, entusiasmada u horro-

rizadamente-de acuerdo en cada caso con su posición en el mundo, la responsabilidad de aquella miseria sin la cual no se lleva a cabo ningún derrumbamiento en la historia. Pero ni Voltaire ni siquiera Rousseau, por no hablar de D'Alembert ni de Condorcet, suscitaron el Terror de la Revolución francesa, que no respetó más a los filósofos que a los aristócratas o a los banqueros; si se hubiese escuchado a aquéllos se habrían evitado las leyes sangrientas. Los abogados del absolutismo, del hambre, de la tortura, de la hoguera, a los que respondía la guillotina, aquel miembro más joven de la familia de sus instrumentos de gobierno, señalaron entre estremecimientos la crítica de la cultura de la Ilustración, hasta que los Borbones, una vez retornados, pudieron demostrar que sus propios adeptos saIbían organizar el terror aún en mayor escala que los hombres del Terror.

En el Este la filosofía es pura y simple apología. Marx convirtió en tema de su teoría el avance de la libertad política y jurídica conseguida hasta la libertad social en general: los hombres tendrían que aprender a regir la dinámica económica en lugar de someterse a ella; ni las dificultades internas de la economía ni las catástrofes externas condicionadas par aquéllas- desplazamientos de masas y guerras-deberían amenazar la Tierra. Y para llevar a perfección el proceso burgués gracias a la extensión y concretización de la libertad, señalaba como meta la generalización de las facultades desarrolladas en los individuos burgueses más adelantados, por medio de la participación autónoma de todos en la vida de la sociedad. Los gobernantes del otro lado han metamorfoseado su obra en una invención mentirosa, en un opio del pueblo, que tiene que servir a los nuevos señores y a sus ejércitos de lujo, cohetes atómicos y sputniks. La crítica de la economía política continuaba la Ilustración y la crítica de la razón inherente a ella; pero si la negación del liberalismo, que anda iras de su perfección, se transforma en una cisión oficial del mundo, entonces, privada de la crítica que versara sobre su propia sociedad, sirve de psicología publicitaria del Poder, y como fragmento hipostasiado e interminahlemente repetido del sistema dialéctico, al que se ha robado su momento idealista, llega a convertirse en un sustitutivo del pensamiento. Marx, que hablaba a Inglaterra y a Europa, es más extraño al Kremlin

que Rousseau al Comité de Salud Pública. Rousseau no era liberal en el fondo; a Marx, en el fondo, le importaba en la libertad del todo la libertad de los individuos singulares. Sin embargo, en Rusia se mantiene la situación de capitalismo estatal que se apresura a llevar a cabo la industrialización bajo presiones exteriores e interiores y que consigue que los hombres funcionen valiéndose de medios aún más brutales que los empleados en la Inglaterra del primer liberalismo, que constituyó el objeto de la crítica marxiana. Los países que estaban ya adelantados industrial y culturalmente y se han visto precipitados o desterrados en la violencia del borrascoso desarrolla del Este han experimentado una tremenda regresión cultural, que amenaza desde fuera a toda Europa y que se ha venido preparando también en su interior mismo desde hace decenios, pues ya el Imperio guillermino era un fenómeno regresivo y lo ha sido, ante todo, el nacionalsocialismo con su ambivalencia entre Este y Oeste. Al consentir y alentar en un principio el nacionalsocialismo, Occidente ha experimentado que la fuerza que rechaza tiene que hacerse igual en muchos respectos a lo rechazado. La regresión es la tendencia cultural en Europa.

En la transición de la economía todopoderosa a la politica, transición que no está mediada por ninguna experiencia, compensación ni concepto, se anuncia actualmente la barbarie. El espíritu es esencialmente mediación: para el Poder resulta demasiado prolijo, demasiado diferenciado y lento, demasiado poco encuadrado; es análogo a la discusión; los individuos singulares son cada vez más cargantes para el Poder y para las masas que le están sujetas (como ha salido a luz en Francia). La política ha cambiado su significado en Europa.

Antes de la primera guerra mundial, el forjarse sus propias convicciones políticas era cosa tanto del burgués como del trabajador: los diversos partidos y orientaciones correspondían lo mismo a la sociedad pluralista que al individuo singular diferenciado, que había de conocer muchos modos de actuación política y ponerlos en conexión con sus intereses.

Hoy incluso que haya dos partidos -lo cual se entiende pobremente-, constituye un ideal acrisolado: en el fondo, el Continente

tiende al gobierno de un partido; y, peno los intereses convergen hacia el pleno empleo y los cuidados más próximos. En la sociedad de masas, la política pierde en la conciencia de los individuos su relación con los pensamientos generales y, . con ello, su función diferenciadora: sólo le queda a cada uno pertenecer a lo que hay que pertenecer o ser distinto. De este modo se abre camino la igualación de ambos mundos enemistados, que había tenido su preludio bajo Hitler y Stalin. Los dictadores del Este, a cuya situación cultural amenaza acercarse el mundo merced a su misma defensa, no entienden por espíritu sino astucia, instrumento, adoctrinamiento, e invocan para ello a Marx, que ha escrito, de todos modos: «... al hombre que procura acomodar la ciencia no a un punto de vista emanado de la ciencia misma, por erróneo que pueda ser, sino a un criterio dictado por intereses extraños y ajenos a ella, creo que no es injusto aplicarle el calificativo de "deshonesto".[16] Se comportan, pues, con respecto a los fundadores de su visión del mundo como Hitler se comportaba con respecto a Nietzsche o el gran inquisidor con respecto a Cristo. Los pueblos han comenzado a concurrir bajo sus gobernantes, como antes lo habían hecho entre sí los empresarios: todo se mide con el éxito y el poderío. Pero mientras que en el Este modernizado bajo estas enseñas se lleva a cabo una poderosa ascensión, en la neutralización del pensamiento en el Oeste se anuncia el derrumbamiento: el retroceso de los países europeos en el jue go de fuerzas internacional está ligado al retroceso cultural de los individuos.

La filosofía se percata hoy de su propia infructuosidad, y ello no del otro lado de Occidente, sino en la regresión espiritual de Europa que procede de su propio fracaso y, en cierto modo, del agotamiento que se aproxima. Desde luego, la regresión amenaza también desde fuera con los ataques y las defensas, pero a la vez está condicionada por el progreso industrial, que obedece a su propia gravitación y se constituye en fin por sí mismo. Este progreso quiere decir liberación y desventura simultáneamente: cuanto mayores sean la consagración al

---

[16] Karl Marx, «Theorien über den Mehrwertn (4.° tomo de Das Kapital), 2.a parte. Berlín, 1959, p. 108 [versión castellana, Historia crítica de la teoría de la plusvalía, gina 250 (T.)]

dominio creciente de la naturaleza y la utilización de las fuerzas naturales y cuanto más absorba a los hombres la inclusión de masas cada vez mayores en la elevación del consumo, tanto más vacío será cuanto se diga sobre lo otro, sobre el ideal: tanto más funcional será en definitiva la palabra. Entre las carreras, que todavía estructuran los intereses privados de los individuos, y su profesión oficial, destinada al bien y a lo bello, al amor al prójimo y al desprecio de sí mismo, se ha agrietado la consabida trabazón, incluso la de contradecirse, y se ha convertido en incurable la ruptura, inconcebible para ellos, entre la lucha brutal por la existencia y cualquier sentido que pueda pensarse, sea éste la justicia en el más allá o la realización de las condiciones justas en el mundo. Hasta que se llegó al período de las guerras mundiales parecía posible en Europa un desenvolvimiento de tipo distinto: cabía pensar que el progreso material conduciría finalmente, sobre catástrofes, a un nivel más elevado de la sociedad. Sin embargo, hace décadas que Europa ha resignado: ya no cabe desviar de la economía europea la unión de fascismo, coyuntura y guerra, y su héctica reiteración en coyuntura, armamento y situación prebélica, por mucho que se proclame el poder de lo económico. Ningún país europeo tiene ahora sus leyes en sí mismo: todos han sobrevivido a sus propias posibilidades, y eso es asimismo una razón de la desintegración espiritual, de la carencia de sentido de la existencia singular al lado de todas las vigorosas nacionalidades de este todo dirigido. Los elementos se establecen por su cuenta. A la práctica industrial, en constante progreso, se deben, junto con la elevación del nivel de vida, la neutralización, no sólo de la filosofía, sino también de toda teoría no enderezada hacia el enseñoreamiento; junto al aumento de las expectativas vitales, la guerra total, y junto a la vigilancia de los políticos, gracias a la opinión pública -vigilancia problemática en los tiempos de los lavados de cerebro-, un cinismo objetivo nada mal mirado, como el que era propio -si bien entonces estaba oculto- de los potentados de épocas pasadas y de sus secretarios. E1 pensamiento libre está solo, entre los partidos y los bloques de poderío, y el desvanecimiento de la posibilidad de configurarlo en el mundo real conduce a su atrofia.

Este proceso era imposible de detener, y la misma filosofía crítica y esclarecedora ha contribuido a ello. Tanto en el Este como en el Oeste, la intelectual-espiritual, que no apunta inequívocamente con el índice hacia ningún fin, se encuentra en un sector para el cual apenas quedan fuerza ni tiempo y del que no sale ningún camino que conduzca derecho a la vida; se le exigen unos papeles de identidad: cuando los estudiantes no se contentan, como Barzun quería, con lo intelectual como puro bien de consumo, sino que preguntan qué se saca de ello, el filósofo no tiene ya a su legítima disposición para la respuesta -como en tiempo de la Escolástica- el señalar el más allá ni tampoco -como en la época del Racionalismo y de la Ilustración- la reclamación de la libertad.

Hasta la moral y la conciencia pierden pie con las transformaciones estructurales de la familia. La sociedad moderna imparte sus directivas de modo directo y suficientemente inequívoco. La educación, cuyos momentos de formación personal se habrían de amputar actualmente para hacer frente alas exigencias y técnicas, carece de los palpables argumentos de que disponía en otro tiempo: debe ejecutarse velozmente para que el educando, mientras dura la ocasión, no la deje escapar para siempre; los lances se deciden temprano, y todos tienen que aprender temprano a adaptarse a la realidad. En lugar de domeñar lo caótico y desatado del hombre-entre lo que se encuentran mociones no meramente corporales e incoordinadas, sino también espirituales y no dirigidas a un fin-, la mera represión (y con ella, reactivamente, la aversión) empuja hacia atrás aquello que permite realizar mociones más li. brea: individuos y grupos que con su conducta ponen en tela de juicio la renuncia, que es de rigor, a los propios pensamientos. Siempre que alguno rehusa el cuestionable optimismo que no se deja impresionar por la crueldad del pasado más reciente-.que perdura y se extiende en muchas otras partes-empieza a hacerse dolorosa la cicatriz de los abotagados y da señales de vida un rencor implacable. El desarrollo social incesante amenazará incluso la condicionada y a la vez imperturbable esperanza kantiana, que, más cercana al duelo que a la glorificación ontológica del ser, se halla aún en muchos individuos singulares.

Para convertirse conscientemente en fuerza conformadora del yo, en motivo fundamental de la vida autónoma, y sostenerse en los hombres singulares, la reflexión moral requiere una infancia resguardada y la capacidad para percibir diferencialmente y para identificarse con la ventura que proporciona el poder: esto quiere decir con aquellos dones que eI mundo, en el período de industrialización total, parece negar a los pertenecientes a cualesquiera capas sociales, incluso a las más elevadas. El trabajo burgués, aun el encaminado hacia el propio medro, continuaba prestando en el siglo XIX a la idea de progreso el sentido -tomado del XVIII- que se refería al todo. En el siglo XX, la historia de la filosofía europea parece llegar a su término, del mismo modo que la historia politice de Francia -y acaso de Europa- en cuanto vanguardia del mundo: la cambiante contraposición de idea y realidad, cuya formación productiva constituía la ocupación del pensamiento, ha dejado de ser entre nosotros significativa de la ruta del mundo. Donde la filosofía no ejerce nin. gana función práctica pierde también su fuerza: las raíces se secan. El participar de manera sumamente modesta en la educación y el contribuir al consumo cultural tienen muy poco que ver con la conciencia de los grandes filósofos, por mucho que su obra pueda haber contribuido a quitar las cadenas a la. economía. Es una ilusión decir que la filosofía ha sido capaz, como fuerza histórica, de coadyuvar positivamente a la determinación de los acontecimientos políticos después del estado nacional europeo -con el cual esta unida esencialmente su historia desde que se desprendió de la teología-, como no sea que se afirme que ha reforzado lo que de todos modos se realiza: el crecimiento continuo del endurecimiento autoritario de la democracia, que se lleva a cabo a la vista de la amenaza exterior, o el hecho mismo de que se presente esta amenaza.

La impotencia del espíritu se manifiesta muy principalmente en la atrofia del lenguaje. La impotencia de la palabra, de que ya hemos hablado, no quiere decir falta de palabras, sino más bien la transición a una comunicación tan social que haga callar a los individuos singulares. Nunca han sido muy numerosos los individuos de las capas señoriales de los tiempos antiguos, feudales y burgueses, que, debido a la liberación social excesiva, han podido crear en sí -en una acción recí-

proca con el mundo- una interioridad capaz de expresarse. Mas ahora pende el que sobreviva la civilización europea de que no sólo exista simplemente cultura en el sentido antiguo, sino asimismo una comunidad general de personas interiormente independientes, capaces de resistencia espiritual y dispuestas a la conducción autónoma de su vida común; ya no basta que unos pocos estén cultivados: en la medida en que la comunidad general está socialmente adelantada, de berían convertirse sus miembros en sujetos que piensen y sientan por sí mismos; pero, en lugar de semejante cosa, pagan su ascensión con la renuncia a la emancipación espiritual. Si los hombres quedan políticamente liberados, habrían de llegar a mayoría de edad, por lo menos, como los ciudadanos de los buenos tiempos de la polis; de otro modo brota en los individuos ocultamente la esclavitud -que en aquélla era visible con frecuencia-, de igual modo que en la sociedad en estado natural: estado al que la forma política se ajusta ocasionalmente.

Lo que favorece las fatalidades no es tanto el pensamiento abstracto o supersticioso cuanto la irreflexión, la insuficien te capacidad para preocuparse por la sociedad que ellos han engendrado sin coerción política, el tener la mirada fija en los cuidados más inmediatos, el dejarse arrastrar por la economía. Cuanto más en peligro se encuentra una disposición humana de los Estados europeos -y de ello no hablan sólo los años del nacionalsocialismo, sino también la evolución histórica a partir de entonces, que parece racionalizarlos por fin-, tanto más exclusivamente representan la verdad y la humanidad las obras -dirigidas en sentido negativo -del arte y de la filosofía contemporáneos, que hoy ejercen su acción a solas; mas su poder es escaso. En la época burguesa, la economía no sólo procuraba al burgués y a los suyos la base para dirigir la economía -y ella mediante la educación en la familia y en la escuela, los años en el extranjero y la posibilidad de cometer errores y aprender, gracias a ellos, en el negocio propio-, sino asimismo, en cierta medida, perspicacia y ascendiente en otros campos. Actualmente, la economía sería capaz de hacer generales las facultades burguesas, y caracteriza la situación el que, debido a la estructura de la sociedad, no las desarrolle, sino que las sustituya por la docilidad, y el que se vaya marcha atrás en cuanto a tener sentido de la

autonomía y de la libertad individual, de la liberalidad y de la capacidad de expresión -todo ello incluso en estratos sociales en que éstas se encontraban antes como en su casa-.

Las masas no son hoy más obtusas que en otro tiempo; pero, por irles ahora mejor, a todo el mundo se 1e viene la idea de que son más juiciosas, más humanas, más activas intelectualmente; si no es así, el poder tiene que recaer de nuevo en unos pocos, y entra en acción la antigua y afrentosa doctrina del ciclo de las formas de gobierno, según el cual a la democracia sigue la tiranía: la Historia vuelve a sumirse en la Historia Natural. El pleno empleo no tiene por qué significar necesariamente el progreso: es una necesidad in alienable que se compra con medios peligrosos. Incluso sería errónea la opinión de que todos saquen provecho de la coyuntura: también se padece necesidad en los países muy industrializados, si bien los afectados por ella no constituyen ya, como hace cien años, una clase de que uno se sirve y cuya voz la forman las obras que escriben los intelectuales más avanzados. Aunque a veces queden menos absorbidos que las masas en pleno empleo, se mantiene callado a todo aquel a quien no le va bien en punto a consumo del milagro económico, a los empleados jubilados, desterrados -con su aquiescencia o no -del proceso económico a la miseria y a todos los que, no obstante la política social, viven inferiormente. Su ceguera para cuanto se encuentra más allá de los intereses más estrechos caracteriza la disposición psicológica de la sociedad. El alza forzada del consumo, que procede del pánico ante las consecuencias políticas de las crisis y hace necesaria también la producción intelectual de medios de destrucción, no deja respirar a nadie: cada cual está tan ocupado con sus propios asuntos que no debe extrañar su indiferencia si se pone en juego la Constitución con el fin de conseguir un orden menos dificultoso.

En tales casos, la conciencia colectiva de poder y el dolor ajeno compensan, como enseña la historia más reciente, el retroceso en cuanto a seguridad legal de las personas singulares -retroceso debido a una dirección más enérgica del Estado-; y quienes están directamente amenazados son los intelectuales, los políticos y los teóricos, no el

compatriota medio, que tiene la ocupación garantizada, al menos de momento, por la regeneración nacional y que está muy contento con no chocar. Si el estado de necesidades y la guerra llegan, por fin, a no reconocer ningún partido, entran en juego las fuerzas reprimidas: asoma en el horizonte la comunidad del pueblo, en la cual disminuyen por un instante el aislamiento de cada uno y la presión económica, y en la que la venganza se dirige contra el enemigo que ha sido designado como tal en el interior y en el exterior.

En nuestros tiempos no nos hemos sobrepuesto a la presteza psicológica de masas para la explosión, que antes se llevaba a efecto como consecuencia de la indigencia y de la miseria: es la otra cara de la indiferencia. Por mucho que sus consignas se desmientan, los grandes movimientos de la historia, las Cruzadas y la Revolución francesa, así como la exaltación alemana de 1914 -por no hablar de los nuevos nacionalismos-, son todos testigos de que, como Freud decía, la civilización todavía no ha sido capaz de difundirse en las almas de la mayoría de los hombres sin una acumulación explosiva de energías destructoras. Sin duda, sería demasiado simplista imputar por las buenas a las masas -que las ejecutaron o las soportaron- todas las infamias de la historia; siempre se las secuestra, directa o indirectamente, para tales fines. El pensamiento filosófico y científico, para no considerarse a sí mismo como expresión de lo que, por impotencia, vive en muchísimos, tendría que ser tan fatuo como éstos dicen siempre sin motivo.

Se pinta con suficiente frecuencia el retroceso del lenguaje, y la crítica sucumbe fácilmente a la equivocación, a la furia partidista y a la caótica protesta de que habría de presentar la cultura europea, que ya no está viva, ante la juventud que -abandonada a sí misma demasiado pronto la rehusa. El curso de la sociedad industrial es irreversible. En cuanto función en el aspecto técnico de la economía y de la sociedad, hablar queda incluido en las actividades profesionales y en las ocupaciones privadas ajustadas a ellas punto por punto; los bazares y otras tiendas constituyen la maquinaria que realiza por sí misma el aprovisionamiento de los incorporados en la economía y les infunde, a la vez, la sensación de elegir libremente; la oficina, la fábrica y el lla-

mado tiempo libre se transforman unos en otros. Los hombres se han emancipado, pero del individuo depende demasiado poco para que las palabras que él habla, en cuanto esta persona singular determinada, puedan valerle para expresarse: sirven como instrumento, contraseña, arma. El nivel -tan frecuentemente debatido- de la industria del tiempo libre no caracteriza la situación: es discutible si una película detectivesca o *Rigoletto,* en la pantalla de la televisión, ejercen un efecto beneficioso, y es de temer que pronto se requieran estimulantes más fuertes; lo que la caracteriza es el mutismo de los individuos singulares. Fascinados ante aquella pantalla, los niños permanecen mudos, y a fin de cuentas no llegan a tomar contacto con el mundo a través de ella; sentados en el cine, los enamorados están mudos, como deporte cursan mudos largos bailes y van como locos por la naturaleza, mudos-ay, desde luego, estrepitosos-, en sus motocicletas con sidecar. No es posible cruzar un diálogo en el restaurante o en el café, en donde tal vez podría tener lugar, frente a la orquestina o la máquina automática de discos; y la conversación no encaminada a una finalidad -en la medida en que no se evita- prefiere mantenerse en la small talk[17] a discutir las represiones. Dondequiera que resuene el lenguaje, aunque sea así de progresivo, hay un nido del pasado. Pero nada de esto es una carga para el individuo: solamente indica que la expresión personal deja ver una tendencia hacia lo superfluo que se refuerza en un círculo vicioso. La independencia, el discernimiento y la fuerza para resistir son también ahora, como se expresaba en aquella defensa pragmática de las ciencias del espíritu, propiedades socialmente necesarias; mas sólo para una parte pequeña-y excluyente-de todos aquellos a quienes les va bien: la mayoría de las personas -que actualmente pueden llevar una vida material coma la de los burgueses de antaño-tienen que cuidarse de sí mismas, como hacían éstos, pero su cuidado apenas incluye un cuidado por otro, ni siquiera por el todo.

En las relaciones humanas, no de otro modo que en el comer y beber, la cultura significa una naturaleza ennoblecida: lenguaje e ima-

[17] Cháchara. (N. del T.)g CL Th. W. Adorno, Prismen, Frankfurt, 1955, pp. 23 y es. [versión castellana, Prismas, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 22y ss. (T.)]

gen, amistad, amor y todas las costumbres son modos de expresión, desgajados de la unidad total de la situación condicionante, que en otro tiempo estaban garantizados y cultivados por los de arriba y aceptados por los de abajo; por encima del trabajo necesario para la existencia -de acuerdo en cada caso con el nivel alcanzado- ensamblaban todo el reino del espíritu, aparentemente desarrollado hasta lo incondicional gracias a un largo ejercicio; este reino extraía su vida de las fuerzas anímicas no fijadas, del hambre, el miedo y el sexo, y, recíprocamente, alcanzaba a hacer posible que, por encima del acuñamiento de éstas, se confiriese a los hombres contenido y destino a través de su función social correspondiente. El arte es una ocupación que tiene ante los ojos su propio asunto, y no aquella para lo que sirve, y que quiere ayudar a su propia ley a hacerse realidad; la filosofía es el pensamiento que no anda en busca del enseñorearse, ni tan siquiera de nuevos hallazgos -quién habrá en nuestros días tan avisado que pudiera desenmascarar y perescrutar todas las cosas-, sino que insiste en encontrar, no la consigna, sino la palabra para la experiencia de este tiempo, y que, justamente por eso, no está sometida al tiempo. Ambas, el arte y la filosofía, por cuanto son formas de trato, no son capaces de acreditarse totalmente como enteramente racionales: configuran el alma de la vida social y al mismo tiempo le son ajenas. Pero la fuerza para engendrar formas culturales propias, fuerza que se había transmitido de los feudales a los burgueses, ha desfallecido en esta Europa sin futuro: por dondequiera, incluso cuando se habla patéticamente de lo elevado y lo noble, del hombre auténtico, se presupone en secreto que todos reconocen todo coma medio. El período de la estrechez económica dejaba más holgura que el pleno empleo a lo no encaminado a un fin: la reducción del tiempo de trabajo para las ocupaciones queda compensado por la metamorfosis del tiempo privado en ocupación; y si se puede disponer de un número mayor de bienes -hasta de los superfluos-, los servicios son, por ello mismo, más escasos y más caros: los individuos singulares trabajan menos, pero en todas las familias tienen que trabajar más personas. Con lo cual lo que se llama cultura desciende a bien de formación y sirve al individuo de modo inmediato como instrumento, ya sea para conseguir la debida popularidad, ya

para conservar las relaciones: a fin de cuentas, para ahuyentar las desdichas privadas y profesionales. Las formas se vacían. Con todos los avances no les resta a los muchos sino abandonar las formas -que envejecen velozmente- de la cultura personal a los pocos que todavía tienen servicio, a los que pueden comprar a horas cómodas, a los que tienen tiempo. Lo que arruina lo existente es que, en la forma actual de la sociedad, los estratos que mejoran materialmente no siguen sus propias ideas ni despliegan un mundo propio, como hacían los burgueses, en el que el antiguo quede conjuntamente trasmutado y contenido. Hasta el principio del cambio, núcleo más íntimo de la cultura burguesa y en cuya virtud se condenó en otro tiempo ésta a sí misma, experimenta una involución; en el Este, aquellos que tienen a su cargo la totalidad de la sociedad deciden de la distribución del lujo, y en el Oeste se anuncian tendencias análogas: el alto empleado y el científico consiguen no rara vez un bienestar como antes conseguía el cortesano fiel el condado o un arriendo general; ello es la consecuencia racional de la lógica inmanente al mismo proceso económico: en el estadio sumo de la técnica se reproducen elementos preburgueses, absolutistas. Sin embargo, en los países atrasados, el capitalismo de Estado, que reproduce en un plano históricamente más elevado el absolutismo, significa inmediatamente el progreso; allí este capitalismo sigue al feudalismo: simplemente, pueden evitarse aquellos tramos del circuito cultural que Europa, que se acerca de nuevo a tales países, ha de recorrer inexcusablemente.

Todo esto significa al mismo tiempo que, en el fondo, la crítica de la cultura ya no tiene objeto: hoy está de más aplicar la teoría, como ideología, a la praxis social imperante para despojarla de sus pretensiones absolutas[9], pues es usual que incluso se indique públicamente al pensamiento para quién es bueno en la sociedad y para qué fines. Y de este modo se llega a la situación que ha surgido por medio de la extinción tendencial de la cultura burguesa en la época de su generalización. Aquello a que se ha arribado merced a la selección de la fabricación de esparcimientos no pretende tanto ser verdadero cuanto tranquilizador o, por el contrario, sugestivo -por no decir una palabra de los productos culturales del Este, manifiestamente apologéticos, que

han de adaptarse a las sanciones contra las desviaciones en la irrealidad (en China se llama literalmente la «caza de los malos pensamientos»)-. De acuerdo con sus propias declaraciones, la cultura existe, en medida cada vez mayor -incluso donde no se la persigue-, como artículo auxiliar de la producción: los individuos y los entes colectivos, los gremios privados y los estatales, fabrican directamente las relaciones, en todo trato, en toda comunicación humana, con fines racionales -hasta donde les es accesible-, y apenas queda ya espacio para el pensamiento mediador, que podría estorbar al impoluto pragmatismo, pues el pensamiento no quiere ser mero medio. Así enferma el espíritu, pues desde las grandes guerras tiene que permanecer sin consecuencias, y se atrofia el pensamiento, ya que al no proceder de actuación alguna, ya no puede actuar de ningún modo. La crítica, y no en último término la crítica de la cultura, está en peligro de montar de nuevo, en un plano superior, la ideología romántica o, más bien, de reemplazar míseramente ese velo del que ya puede prescindir la praxis. La crítica de la cultura ha de tener mucho cuidado de no desviar ella misma, con la denuncia de la cultura como desviación, de los temas que aún tiene el pensamiento planteados: las crasas diferencias de poder, que nadie percibe por ser patentes; la miseria tras los muros de manicomios y presidios; lo radicalmente material de las razones determinantes en politica -ante todo, allí donde se presenta como especialmente noble-. Es tan manifiesta la tensión entre la realidad y la idea, entre la organización del mundo y cómo éste debería ser, que el lenguaje que quiera especificarla sólo subrayará su propia superfluidad. Todos están escarmentados, y, sin embargo, todo es tan opaco como siempre; pero en cuanto a esclarecimiento sobre ello, nada falta. Las actualidades (cinematográficas), la radio y los periódicos son incapaces de variarlo en lo más mínimo -aunque sus reporteros pudiesen contarse entre las fuerzas más alerta del presente-; antes bien, tendrán que colaborar a que los hombres lleven en la cabeza una imagen del mundo en el fondo tan inexacta como la de los burgueses del tiempo de Goethe, por muy hiriente que sea la iluminación de la fachada. La opacidad crece como el tráfico, aunque no sea sino porque todo afecta a todos y porque cada cual incluye en sus cálculos la publicidad. La

esfera de actuación de las generaciones pasadas, junto con la de sus monarcas y ministros, se encontraba, por lo menos, pese a todo el absolutismo y lo limitado del derecho de elección, en una relación razonable, con lo que, en definitiva, podían determinar; hoy los pueblos son autónomos; pero teniendo en cuenta la refinada diferenciación en todos los campos, tienen que dejar todas las decisiones en manos de los especialistas, los peritos y las comisiones, cuyas cualificaciones ya no está nadie capacitado para juzgar. Lo único que esperan todos es que no se pongan peor las cosas. Lo que guía a las masas de los pueblos europeos en su comportamiento político es, como solo sentido de la vida, asegurar ésta, la cual, hasta por eso mismo, se complica cada vez más para todos. En los últimos decenios, con todos sus descensos y recuperaciones económicos y teniendo presente el ascenso de Oriente -no meramente técnico, sino asimismo ideológico-, el continente europeo ha sufrido daños psicológicos, políticos y culturales que justamente discurren y que no es posible curar ya. La fatalidad quiere que el pensamiento, que es enteramente impotente, pierda asimismo su verdad.

El descenso se hace patente en las ramas filosóficas de la Universidad, retroceso que no se expresa tanto en la ontología fundamental vigente -que a raíz de los tiempos del Führer se erige en portavoz autoritario del ser- ni en el contenido, cuanto en el hundimiento de la importancia de toda esa esfera. La estrechez de energías y medios de que se dispone en Europa para estudios de las ciencias del espíritu ratifica el escaso grado en que son actuales; y las justificaciones, como la de Barzun, llegan demasiado tarde. El materialismo vulgar práctico, según el cual la sociedad dispone sus tareas y su vida, erige el veredicto contra el materialismo como concepción del mundo. Mentiras que una vez no fueron meramente un tópico. En el siglo XVIII, cuando Europa tenía un futuro, la filosofía y la crítica inherente a ella se hicieron actuales, y todavía en el XIX la utopía, que se declara en lo negativo, no constituía mera ilusión; a mediados del XX, el espíritu del mundo parece haber pasado a otros pueblos, y el pensamiento europeo ya no continúa en Europa. Pero la resignación es imposible mientras haya un resto aún de libertad.

ESTE CUADENO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 16 DE MARZO DE 1966
EN LOS TALLERES DE E. SÁNCHEZ
LEAL, S.A. DE ARTES GRÁFICAS. MADRID